

ARBETEN UTGIFNA MED UNDERSTÖD AF
VILHELM EKMANS UNIVERSITETSFOND, UPPSALA

15

School of Theology at Claremont



1001 1367442

DAS EWIGE LEBEN

EINE STUDIE

ÜBER DIE ENTSTEHUNG DER RELIGIÖSEN LEBENSIDEE

IM NEUEN TESTAMENT

VON

JOH. LINDBLOM

UPPSALA

A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

IN KOMMISSION



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

BT
901
L65

12,6

DAS EWIGE LEBEN

EINE STUDIE
ÜBER DIE ENTSTEHUNG DER RELIGIÖSEN LEBENSIDEE
IM NEUEN TESTAMENT

VON

Johannes
JOH. LINDBLOM 1882-
"

HERAUSGEGEBEN MIT UNTERSTÜTZUNG DES
VILH. EKMAN'SCHEN UNIVERSITÄTSFONDS

UPPSALA

A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

IN KOMMISSION

UPPSALA 1914

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.B.

Vorwort.

Das Christentum beansprucht, den Menschen neues Leben, höheres Leben zu vermitteln. Im religiösen Sprachgebrauch der Gegenwart geniesst auch der von der Idee des Lebens beherrschte Vorstellungskreis eine weitumfassende Verwendung. Wenn aber der moderne religiöse Mensch von Leben als einem religiösen Ideal spricht, so versteht er hierunter durchaus nicht immer dasselbe. Bald versteht er unter dem idealen Leben das Dasein, das die Gerechten im Jenseits erwartet, das ewige Leben, das einmal in einer anderen Welt eine Tatsache werden wird. Bald bezeichnet er mit dem Begriff Leben die neue persönliche Energie, die in einem Menschen zustande kommt, der sich bekehrt hat und sich beeinflusst weiss von dem Geiste der sündenvergebenden Gnade. Dies neue Leben wird im religiösen Sprachgebrauch oft mit der Idee der Wiedergeburt in Verbindung gebracht: der Mensch wird zu einem neuen Leben wiedergeboren. Schliesslich aber spricht man oft, und zwar in mehr philosophisch und philosophisch-mystisch bestimmten Kreisen von einem Leben, das in erster Linie göttliches Leben ist, göttliche Lebenssubstanz bedeutet, das aber auch ein Besitztum des Menschen als eine in ihm immanente Kraft oder Potenz ausmachen kann.

Mit einem Wort: die Idee des Lebens wird heutzutage zur Bezeichnung verschiedener religiöser Werte in Anspruch genommen, und es wäre eine sehr interessante Aufgabe, diese religiöse Lebensidee innerhalb der modernen Frömmigkeit zu untersuchen. Auch im Urchristentum benutzte man in weiter Ausdehnung die Idee des Lebens, um religiösen Werten einen Ausdruck zu verleihen. Und auch dort waren diese Werte nicht immer die gleichen. In vorliegender Abhandlung habe ich einen Versuch gemacht, die urchristliche Lebensidee selbst zu analysieren, weiter aber auch ihren Ursprung, den verschiedenen Verwendungen nach, zu erklären.

Um das letztgenannte Ziel zu erreichen, habe ich mich ein wenig umschauchen müssen in der religiösen Welt, in deren Mitte das Chri-

stentum entstanden ist. Dabei zeigte es sich, in wie hohem Masse auch das Judentum und die hellenistische Religionswelt die Idee des Lebens in Anspruch nahmen, um ihre religiösen Ideale auszudrücken. Überall in der das Urchristentum umgebenden Religionswelt war ein inbrünstiges Sehnen nach Leben, nach mehr Leben, nach höherem Leben vorhanden. Das Christentum erbot sich, den Lebensdurst der Menschen zu stillen. Wie es sich dabei zu diesem allgemeinen religiös bestimmten Lebensdurst der Menschen der Umwelt verhielt, inwiefern es sich diesem Lebensdurst positiv oder negativ anschloss, das festzustellen wurde mir neben der Analyse selbst zur zweiten Hauptaufgabe meiner Untersuchung.

Zuerst untersuche ich das religiös bestimmte Lebensideal in der israelitischen Religion und in dem Judentum, und zwar beginne ich mit den Propheten, deren Verkündigung den Ausgangspunkt der ideengeschichtlichen Entwicklung bildet, die den Gegenstand unserer Untersuchung ausmacht. Weiter gehe ich dann zu der hellenistischen Religionswelt über, innerhalb deren ich erst die mehr philosophische Religionsspekulation, später die vulgären Mysterienreligionen behandle. Hier habe ich mich immer auf das Typische beschränkt und habe mit Absicht darauf verzichtet, das vollständige Material vorzulegen, das sich auf das religiöse Lebensideal bezieht, da ich ohnedies mein Ziel sehr wohl erreichen konnte, nämlich den allgemeinen Inhalt des hellenistischen religiösen Lebensideals kennen zu lernen.

Das Neue Testament schliesslich habe ich so behandelt, dass ich jedem einzelnen der drei Haupttypen des neutestamentlichen Christentums, dem synoptischen, dem paulinischen und dem johanneischen, ein besonderes Kapitel gewidmet habe.

Meine Untersuchung ist als eine ideengeschichtliche anzusehen.

Als eine Vorstudie zu dieser Abhandlung dient eine von mir vor zwei Jahren in schwedischer Sprache herausgegebene Abhandlung: *Om lifvets idé hos Paulus och Johannes samt i de s. k. Salomos oden*, Uppsala 1911 (in: Uppsala universitets årsskrift 1910). Meiner Untersuchung der johanneischen Lebensidee lagen damals die neuentdeckten Oden Salomos zu Grunde, deren religiöses Lebensideal sich mir als mit dem johanneischen dem Inhalt nach wesentlich identisch erwies. Dieselbe Rolle, die mir damals die Oden Salomos spielten, deren Frömmigkeit ich als eine von hellenistischen Gedanken durchströmte jüdische Mystik in christlicher Bearbeitung

auffasse, spielen mir jetzt die hermetische Religionsspekulation und die hellenistischen Mysterienreligionen.

Wo ich auch meinen Ausgangspunkt genommen habe, bin ich immer zu dem Resultat gekommen, dass der typisch johanneische Lebenssymbolismus mit dem hellenistischen eng verwandt und auch geschichtlich davon abhängig ist. Im grossen und ganzen will das vorliegende Werk eine vollständige Durchführung der in der früheren Abhandlung begonnenen Untersuchung bilden, und selbst betrachte ich die hier gewonnenen Ergebnisse als eine Bestätigung der Hauptresultate der vorigen Abhandlung, nämlich insofern es auch dort galt, die auf hellenistischem Einfluss beruhende Eigenartigkeit der johanneischen Lebensidee aufzuweisen. Alles das natürlich mit ausdrücklichem Zugeständnis gewisser Abweichungen im Einzelnen.

Uppsala, Oktober 1913.

Joh. Lindblom.

INHALT.

	Seite.
Erster Abschnitt. Das Lebensideal innerhalb der israelitischen und jüdischen Religion	1
KAPITEL I. Die Propheten und das Deuteronomium	1
KAPITEL II. Die populäre palästinensische Frömmigkeit	18
KAPITEL III. Die Weisheit	39
KAPITEL IV. Die Apokalyptik	48
KAPITEL V. Das hellenistische Judentum	67
Zweiter Abschnitt. Das religiöse Lebensideal in der helleni- stischen Welt	78
KAPITEL VI. Hellenistische Religionsspekulation	78
KAPITEL VII. Hellenistische Mysterienreligion	117
Dritter Abschnitt. Das religiöse Lebensideal im Neuen Testa- ment	144
KAPITEL VIII. Zusammenfassender Überblick	144
KAPITEL IX. Das typisch synoptische Lebensideal	156
KAPITEL X. Das typisch paulinische Lebensideal	180
KAPITEL XI. Das typisch johanneische Lebensideal	213
Schluss	244
Register der behandelten Bibelstellen	247

Erster Abschnitt.

Das Lebensideal innerhalb der israelitischen und jüdischen Religion.

KAPITEL I.

Die Propheten und das Deuteronomium.

In den Tagen, als dem Volk Israel die Busspredigt der grossen Propheten in die Ohren klang, gaben sie als den Zweck ihrer Predigt und als das Ziel der Bekehrung Leben an. »Suchet mich, so werdet ihr leben«, »suchet den Herrn, so werdet ihr leben«, »suchet das Gute und nicht das Böse, auf dass ihr leben möget«, hören wir aus dem Munde des Propheten Amos (5, 4. 6. 14).¹ Hosea lässt das Volk in gedachter gelegentlicher Reue ausrufen: »Kommt, wir wollen zurückkehren zum Herrn, denn er hat zerrissen, er wird uns auch heilen; er hat geschlagen, er wird uns auch verbinden. Er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten, dass wir vor ihm leben« (6, 1 f.).² Etwas später sehen wir, wie Jere-

¹ Über die fragliche Echtheit des letzten Wortes s. die Komment.

² Diese Stelle ist neuerdings von BAUDISSIN ausführlich behandelt worden in seinem grossen Werke Adonis und Esmun, 1911, S. 403 ff. BAUDISSIN wird darin recht haben, dass es sich hier um eine Auferstehung vom Tode handelt. Dagegen findet z. B. NOWACK in seinem Komm. die Vorstellung von einer Genesung von einer Krankheit hier ausgesprochen. Vgl. auch BOUSSET in seiner Besprechung des BAUDISSIN'schen Buches, Theol. Rundschau 1912, S. 381 ff. Die Vorstellung von der Auferstehung am dritten Tage stellt BAUDISSIN in eine sehr interessante religionsgeschichtliche Beleuchtung. Er erinnert an die entsprechende Vorstellung in den Adonis-, Osiris- und Attiskulten: »Es scheint mir nicht fernliegend, anzunehmen, dass die Hosea-Stelle die bildlich verwertete Vorstellung von der Auferstehung am dritten Tag aus einem dem Verfasser bekannten ausserisraelitischen Kultglauben entlehnt hat« (S. 409 f.). Notwendig ist ja diese Kombination nicht. Die Vorstellung einer Auferstehung eines Toten ist an und für sich dem alten Israel nicht fremd; vgl. I. Kön. 17, 17 ff., II. Kön. 4, 18 ff.

mia sein Volk vor die Wahl zwischen Leben und Tod stellt: »So spricht der Herr: Siehe, ich lege euch vor den Weg des Lebens und den Weg des Todes« (21,8). Es gilt, sich dem Joch des babylonischen Königs zu unterwerfen. Der Widerstand gegen die Chaldäer würde über das jüdische Volk den Tod bringen, die Unterwerfung aber das Leben. Also: »Füget eure Hälse in das Joch des Königs von Babel, und dient ihm und seinem Volk, so werdet ihr leben« (27, 12, vgl. v. 17). Das Leben, das hier in Aussicht gestellt wird, ist im Gedanken des Propheten natürlich nicht bloss die Frucht einer politischen oder strategischen Klugheit. Das Leben ist die Folge der Unterwerfung unter den göttlichen Entschluss. Das Lebensideal gehört mit zur Religion des Propheten als ein Ideal, das religiös und ethisch begründet ist.

Das jüdische Volk ist von den Babyloniern unterjocht. Ungeheuer hart war das Strafergericht. Verglichen mit der Bosheit der Bedrucker war doch der ethische Zustand des bedrückten Volkes ein Zustand der Gerechtigkeit. So kann auch der Prophet Habakuk nicht den Gedanken fassen, dass das Volk untergehen werde. Wenn auch die geschichtliche Lage noch dunkel war, ist er doch dessen gewiss, dass das Volk nicht sterben werde (1, 12) sondern: »Der Gerechte wird durch seine Treue leben« (2, 4).¹

Diese prophetische Gewissheit vom Leben des Volkes kommt bei Ezechiel zu einem noch anschaulicheren Ausdruck, im Gesicht des Kap. 37. Die im Tal zerstreuten Gebeine werden in der Tat durch den Geist Jahwes wieder lebendig. Die Wiederbelebung der Gebeine bedeutet die Wiederbelebung des Volkes. Das Volk, das jetzt über seine elende Lage jammert: »Wir modern dahin, und wie sollten wir leben?«

Die Auferstehung »am dritten Tag« ist eine Vorstellung, die auf der im Altertum verbreiteten Anschauung beruhen kann, dass sich die Seele die ersten Tage nach dem Tode in der Nähe des Leichnams aufhalte. Vgl. BAUDISSIN, S. 412 ff. — Im v. 8 des Kap. 14 schreiben die LXX noch ζῶσονται, »sie werden leben« (im absoluten Sinn), vom ungestörten, glücklichen Dasein des Volkes.

¹ Wie man auch den inneren Zusammenhang in den zwei ersten Kapiteln des Buches Habakuk auffassen mag, so steht fest, dass das Subjekt in 2, 4 das jüdische Volk ist, das also hier als צִיּוֹן bezeichnet wird im Verhältnis zu dem Volk der Bedrucker, das als רָשָׁע gedacht ist. Wir verstehen die Aussage am besten als in der Situation gesprochen, da sich das jüdische Volk so hart wie niemals vorher bedrückt fühlte, zugleich aber ein gewisses Recht und eine gewisse Gerechtigkeit zu beanspruchen hatte. Das ist eben die Situation der deuteromesianischen Weissagungen. Vgl. STEUERNAGEL, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, 1912, S. 634. Die Gestalt des Gerechten im Buch Habakuk ist mit dem Ebed-Jahwe bei Deut. Jesaja eng verwandt, vielleicht das Vorbild desselben. Vgl. BAUDISSIN, Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, 1901, S. 549.

(33,10), dies Volk kann wahrlich nicht sterben; es wird durch Gottes Kraft leben, zu einem neuen Leben gelangen.

Ziemlich verbreitet ist also die Betrachtungsweise bei den Propheten, wonach sie sich das künftige Schicksal des Volkes als ein Leben vorstellen, das freilich innig religiös bedingt und begründet ist und somit zu ihrer religiösen Gedankenwelt gehört. Was ist nun der Inhalt dieser Lebenshoffnung der Propheten hinsichtlich ihres Volkes?

Wir brauchen darüber nicht im Zweifel zu sein. Amos gibt in unzweideutiger Weise das Gegenbild des in Aussicht gestellten Lebens an. Dies Gegenbild ist das verzehrende Feuer im Hause Joseph (5, 6); dies Gegenbild ist, dass die Häuser ohne Bewohner sein werden, die Weinberge nicht geerntet werden (v. 11), dies Gegenbild ist Wehklagen an allen Orten und Trauern in allen Weinbergen (5, 16 f.). Wenn Hosea den Zustand des Volkes als einen Tod oder als ein lebensgefährliches Wundfieber betrachtet,¹ wovon das Volk wiederbelebt werden oder wieder genesen will, so ist es die verödende soziale und politische Auflösung innerhalb des Volkes, die er vor Augen hat. Und wenn Jeremia sein Volk zwischen Leben und Tod wählen lässt, stellt er ihm in Aussicht: Schwert, Hunger, Pest, die Übergabe der Hauptstadt an den König von Babel und die Verbrennung Jerusalems durch die Feinde (21,9 f.; vgl. 27, 13. 17). Für Habakuk hat die Lebenshoffnung des Gerechten ihre Voraussetzung in der gegenwärtigen Bedrückung durch die Feinde, die die Selbständigkeit des Volks bedroht oder vernichtet hatten. In der Errettung des Volkes aus der Hand des Feindes wird sich das Leben des Volkes manifestieren (2,5). Was für Ezechiel das Leben des Volkes bedeutet, das sagt er selbst in der Deutung des Gesichts: »Siehe, ich will eure Gräber auf tun und will euch mein Volk, aus euren Gräbern herausholen und euch in das Land Israel bringen« (37,12). Die Wiederkehr des Volkes in sein Land und seine nationale und politische Restitution — das und nichts anders ist für Ezechiel der Inhalt des Lebens, das er für sein Volk erhofft.²

Leben war also für die alten Propheten der Inhalt einer Hoffnung, die sie in Beziehung auf das Volk Israel hegten. *Wenn die Propheten nun vom Leben des Volkes sprachen, so dachten sie durchaus an ein Leben*

¹ Beides ist ja an sich möglich, vgl. BAUDISSIN, Adonis und Esmun, S. 404 ff.

² Dagegen darf nicht eingewandt werden, dass *der Geist* Jahwes das Volk beleben wird. »Der Geist« ist hier als das allgemeine Prinzip des *physischen Lebens* gedacht; vgl. Hiob 27, 3; 33, 4; Ps. 104, 30; Gen. 6, 3 (2, 7). Vgl. P. VOLZ, Der Geist Gottes, S. 47. Einen anderen Sinn hat der Geist Jahwes Ez. 11, 19; 36, 26 f.; 39, 29. Hier bedeutet er das Prinzip des *sittlichen Lebens*; vgl. VOLZ, a. a. O., S. 74 ff. Allein, zur Bezeichnung dieser *sittlichen* Restitution des Volkes wird die Idee des Lebens *nicht* gebraucht.

im äusseren Sinn. Leben bedeutete für sie das glückliche, kulturell und politisch unbeschädigte Fortexistieren des Volkes Israel unter der Zahl der Nationen.

Der Begriff des Lebens als Ausdruck für ein ideales Gut, das dem Volke gilt, ist in die allerdings stark prophetisch beeinflusste¹ deuteronomische Gesetzgebung übergegangen, ja hier sogar zu einem technischen Terminus geworden.

Immer wieder wird im Deuteronomium wiederholt, dass »Leben« die Folge des richtigen Verhaltens des Volkes gegen Gott und sein Gesetz ist.² Was die deuteronomischen Gesetzgeber unter dem viel angewandten Begriff des Lebens gedacht haben, ist nicht schwer zu sehen. Das Lebensideal wird nämlich oft in charakteristischer Weise näher bestimmt: *erstens* als ein langes oder immer währendes Leben (5, 16. 30; 6, 2; 11, 9. 21: »So lange wie die Dauer des Himmels über der Erde«); *zweitens* als ein Leben im verheissenen Lande (5, 16. 30; 11, 9. 21); *drittens* als ein Leben, das als sichtbare Frucht die Eroberung und Besetzung des Landes haben wird (4, 1; 8, 1; 16, 20). Das Leben bedeutet hier also die lang ausgedehnte, ununterbrochene Existenz des Volkes, und wenn wir von der gelegentlichen Fiktion des dritten Punktes absehen, können wir einfach so sagen: das Leben, das den deuteronomischen Gesetzgebern als Ideal vorschwebt, bedeutet das ungestörte Fortexistieren des Volkes Israel im Lande Kanaan.

Noch konkreter können wir indessen den Inhalt des deuteronomischen Lebensideals bestimmen. Zum idealen Leben gehört auch, wenn wir die im Kontext dargebotenen Ausführungen des Begriffes beobachten, die Vermehrung des Volkes (8, 1; 30, 16); weiter dass die feindlichen Völker von Israel vertrieben werden, und dass das Volk des Herrn die fremden Völker unterwirft und ihre Länder in Besitz nimmt (11, 21 ff.). Ja, wir können weiter gehen: zum Lebensideal gehört eigentlich alles, was im deuteronomischen Begriff »des Guten« oder »des Heils«, חַיִּים, eingeschlossen ist, oder was den Inhalt des Segens, הַבְּרָכָה, ausmacht, 30, 15 ff.: »Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Heil, und den Tod und das Unheil. — — — Das Leben und den Tod lege ich dir vor, den Segen und den Fluch. So wähle

¹ Vgl. STEUERNAGEL, Lehrb. d. Einl. in das A. T., S. 202; KÖBERLE, Sünde und Gnade, S. 183 ff.

² Die Hauptstellen sind: 4, 1. 40; 5, 16. 30; 6, 2. 24; 8, 1; 11, 9. 21; 16, 20; 22, 7; 25, 15; 30, 6. 15 ff.; 32, 47. Meistens gehören sie zu den Stücken, die von STEUERNAGEL als Nachträge und Sekundäres bezeichnet werden. (Einleitung, S. 188; vgl. auch den Komm. von demselben Verfasser.)

denn das Leben, auf dass du und dein Same leben möget».¹ Zum Leben gehört tatsächlich alles, was im Kap. 28 an irdischen Gütern aufgezählt wird: kulturelles Gedeihen, politisches Gelingen, nationale Stärke und nationales Glück.

Der Gegensatz des Lebens ist der Tod, bzw. der Untergang. »Sterben«, »vergehen« bedeutet im Deuteronomium zunächst: aus dem Lande vertilgt werden (30, 15 ff.; 4, 26; 6, 15; 11, 17). Der Tod des Volkes ist das volle Gegenbild zum Leben des Volkes. Der Tod umfasst die ganze Reihe aller das Bestehen des Volkes bedrohenden Erlebnisse, die erdacht werden konnten: der Tod bedeutet Zerstreuung des Volkes unter die Nationen (4, 27), das Verhungern der Menschen zufolge von Dürre und Mangel an Regen (11, 17); u. s. w. Tod ist das Unglück, das Unheil, der Fluch, alles was schadet, hemmt und vernichtet (30, 15 ff.).

Die Verwirklichung dieses Ideals des Lebens, das also seinem Inhalt nach nicht religiös oder ethisch ist, ist durchaus religiös und ethisch bedingt. Die Idee des Lebens im Deuteronomium gehört entschieden mit zum Kreis der religiösen Ideen, und steht mit den tiefsten religiösen und ethischen Gedanken in engster Verbindung. Die Aussicht auf Leben spielt im Deuteronomium durchgängig die Rolle einer Motivierung der Sittlichkeit, die als die für das Deuteronomium typisch ethische Motivierung bezeichnet werden kann.² Fast stereotyp ist die Konstruktion mit לַמַּעַן, »auf dass«, womit die Lebenshoffnung oder die Lebensverheissung mit der vorhergehenden religiösen oder ethischen Ermahnung in Verbindung gesetzt wird. Wir erinnern an die monotonen Phrasen: »Auf dass du lebest — — —«, »auf dass du lange lebest im Lande — — —«.³ So wird nun z. B. das Gebot, die Eltern zu ehren, durch die Verheissung eines langen Lebens moti-

¹ Inhaltlich identisch ist also auch die Stelle 11, 26 ff. Mit beiden Stellen vgl. Jer. 21, 8.

² Die ethische Motivierung durch die Aussicht auf Leben oder Tod ist typisch, obgleich dies nicht die einzige ist. Hiemit konkurriert vor allem der zweite grosse Gedanke des Deut., der als Beweggrund für die Sittlichkeit benutzt wird: die Güte Jahwes, wonach er das Volk auserwählt hat, und welche sich vor allem durch die Befreiung aus Ägypten und die gnadenreiche Führung während der Wüstenzeit manifestiert hat (4, 32 ff.; 7, 6 ff.; 8, 2 ff.; 10, 14 ff.; 11, 29, 2 ff. u. s. w.). Durch diese im Deuteronomium zu Tage gekommene innere Spannung zwischen der persönlichen und der juristischen Motivierung des Gehorsams gegen das Gesetz, lässt dieses Gesetzbuch vielleicht am deutlichsten seine Mittelstellung zwischen dem Prophetismus und dem Nomismus zum Ausdruck kommen.

³ In entsprechender Weise wird das Leben auch als Folge des schon bezeugten Gehorsams konstatiert, 4, 4.

viert (5, 16).¹ Die Beobachtung der ganzen sinaitischen Gesetzgebung wird zum Leben und zur ausgedehnten Lebensdauer im verheissenen Land führen (5, 30); so auch der Gehorsam gegen das neue Gesetz (4, 1; 6, 2; 8, 1; 11, 21; 30, 15 ff.; 32, 47). In kurzer Zusammenfassung wird die Gerechtigkeit überhaupt angegeben als Mittel, das Leben zu erlangen: »Dem Recht, dem Recht jage nach, damit du lebest und das Land in Besitz nimmest« (16, 20). Mehr religiös wird auch der Liebe gegen Jahwe dieselbe Bedeutung beigelegt: »Jahwe, dein Gott, wird dein und deiner Nachkommen Herz beschneiden, dass du Jahwe, deinen Gott, von deinem ganzen Herzen und von deiner ganzen Seele lieben kannst, um am Leben zu bleiben« (30, 6; vgl. v. 16). Ausdrücklich wird noch der Widerstand gegen den Götzendienst als unerlässliche Bedingung des Lebens angegeben (4, 25 ff.).

Der Sinn der deuteronomischen Lebens-Verheissung ist also: wenn das Volk Israel das offenbarte göttliche Gesetz unverbrüchlich hält, in Gerechtigkeit seinen Gott liebt und ihn allein anbetet, so wird sich das Volk auch als freie, selbständige Nation lange, ja so lange die Welt steht, aufrecht halten, und im kulturellen, nationalen, politischen Glück sein nationales Leben im eigenen Lande ungestört und ungehemmt führen können.

Wir haben bisher eine Betrachtungsweise verfolgt, wonach der Begriff des Lebens angewandt wird, um ein Ideal auszudrücken, das dem Volke Israel vorschwebt und unter der Bedingung verwirklicht werden wird, dass sich das Volk gegen Gott und sein Gesetz richtig verhält.² Der nationale Gesichtspunkt ist als Hauptgesichtspunkt den alten Propheten und den deuteronomischen Gesetzgebern gemeinsam.³ Auch darin stimmen sie überein, dass das Leben, das als Folge

¹ Durch den Nebensatz: »Damit du lange lebest in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir geben will«, bezeugt sich die Formulierung dieses Gebots auch Ex. 20, 12 als im Geist des Deut. stilisiert. Ist auch das Gebot selbst vordeuteronomisch, so muss jedenfalls der Zusatz nachdeuteronomisch sein (vgl. BAENTSCH, Komm. z. St.). Als eine so ganz typisch deuteronomische muss die Phrase angesehen werden.

² Die Vorstellung vom Leben und Tod des Volkes ist natürlich an und für sich keine religiöse Vorstellung. Sie stammt aus der allgemeinen orientalischen Sitte, die Völker und Stämme zu individualisieren und personifizieren. Dem Orientalen ist es ebenso natürlich vom Leben und Tod eines Volkes als von dem einer Einzelperson zu reden. Der Wert des Lebens war den alten Semiten auch unmittelbar selbstverständlich. Beispiel dieser nicht religiösen Anwendung der Lebensvorstellung desselben Inhalts bietet II. Kön. 18, 32, und selbst im Deuteronomium Kap. 33, v. 6 lesen wir: »Es lebe Ruben und sterbe nicht«.

³ Über die Individualisierung der Vorstellung werden wir später reden. In nicht nationaler, aber auch nicht individueller Fassung begegnet uns das re-

der Gerechtigkeit angegeben wird, durchaus weltlicher Art ist: es bedeutet die ununterbrochene nationale Existenz mit Einschluss aller national und kulturell wertvollen Güter. Wenn auch das Lebensideal religiös und ethisch bedingt ist, so ist es selbst doch nicht religiös und ethisch geartet. Das Leben ist nicht etwa Ausdruck für ein rechtes Gottesverhältnis oder ein richtiges sittliches Verhalten. Es ist die äussere Folge davon, welche dieses zur Voraussetzung hat.

Im Verhältnis zu den Propheten hat das Deuteronomium gewisse besondere Merkmale in Betreff der Verwendung der Lebensidee aufzuweisen, die auch für die spätere Entwicklung von Bedeutung geworden sind. Wir können dieselben unter zwei Hauptpunkte zusammenfassen.

1. Die Propheten haben freilich, wie wir gesehen haben, die Idee des Lebens benutzt, um die Folge des Gehorsams gegen Gott anzugeben. Ziemlich spärlich jedoch kommt dort die Lebensvorstellung vor. Der Inhalt der Vorstellung wird ausserdem in vielen und stark abwechselnden Wendungen zum Ausdruck gebracht. Im Deuteronomium verhält es sich ganz anders. Hier ist die Wendung »auf dass du lebest — — —« mit unbedeutenden Variationen zu einer stereotypen Phrase geworden. Die Idee des Lebens begegnet uns im Deuteronomium als eine Lieblingsidee, die in monotonen Formulierungen unaufhörlich wiederkehrt. Das Leben ist in die religiöse *Terminologie* des Deuteronomium aufgenommen worden und zu einem *terminus technicus* geworden.

2. Bei den Propheten ist die Anschauung, dass *Gott* das Leben gibt, immer lebendig. Freilich stellt er an das Volk gewisse Anforderungen, deren Erfüllung die Voraussetzung der Lebensgabe ist, aber

ligiös-ethisch bedingte Lebensideal Jer. 35, 7, vom Geschlecht der Rekabiten, in einer vom deuteronomischen Stil beeinflussten Formulierung: »— — — damit ihr lange lebet in dem Lande, woselbst ihr als Fremdlinge weilet«. Weiter Mal. 2, 5. »Leben« und »Heil« werden hier als Inhalt der göttlichen Bundesverpflichtung gegen den Stamm Levi angegeben. Ich fasse den Ausdruck als Apposition zum Vorhergehenden: »Mein Bund bestand mit ihm — Leben und Heil, die gab ich ihm«. Viele fassen noch die Gottesfurcht als ein drittes Moment der Bundeszusage Gottes (KRAETZSCHMAR, Die Bundesvorstellung im A. T., S. 225 f., NOWACK, J. M. P. SMITH im Intern. Crit. Comm., Komment. z. St.). Besser ist doch die Erklärung HOONACKER's: »L'objet des promesses était: 'la vie et le salut' — — —. L'objet des exigences était: 'crainte'«, Les douze petits Prophètes, S. 719; ähnlich MARTI, Komm. z. St., EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel, V, S. 357 f.; J. WELHAUSEN, Skizzen und Vorarbeiten, V, 1893, S. 198. »Leben« bedeutet unter allen Umständen ungestörte Existenz und glückliches Dasein des Levistammes; vgl. Num. 25, 10 ff.; Deut. 33, 8 ff.; Test. Lev. 5; Jub. 30, 18 ff.

immer wird bei den Propheten der Gedanke bewahrt, dass die Lebensspendung ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade ist, und dass die Verbindung zwischen der Bedingung auf Seite des Volkes und der Gabe Gottes immer persönlicher Art ist.¹ Im Deuteronomium dagegen wird das Leben im Grossen und Ganzen betrachtet als eine gewissermassen natürliche Folge des richtigen Verhaltens gegen Gott, vor allem des Gehorsams gegen das offenbarte Gesetz. Das Leben erfolgt so zu sagen selbstverständlich und notwendig aus dem Gesetzesgehorsam. Gewiss würden die deuteronomischen Gesetzgeber auf die Frage, *wer* das Leben gebe, antworten, dass Gott es sei, er ist es, der dem Volk Gelingen und Gedeihen gibt, so wie auch er es ist, der die Unglücksschläge über das Volk kommen lässt.² Aber dieser Gedanke ist nicht mehr recht lebendig. Der richtige *Gedanke* ist durch eine falsche *Betrachtungsweise* verdrängt worden, die allmählich auf den richtigen Gedanken so eingewirkt hat, dass sie tatsächlich die persönliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit zerstört und der Mechanisierung derselben den Weg eröffnet hat.³ Die betreffende Betrachtungsweise besteht darin, dass das Leben als die notwendige Konsequenz der Gerechtigkeit gedacht wird. Eben deshalb passt auch die Idee so vorzüglich zu der Motivierung der Sittlichkeit, wofür sie im Deuteronomium angewandt wird. Nicht aus rein persönlicher, sondern aus halb juristischer, halb natürlicher Notwendigkeit folgt das Leben auf die Gerechtigkeit.⁴ Diese Betrachtungsweise spiegelt sich selbst im Sprachgebrauch ab. Gott steht nicht als das Subjekt des Lebenspendens da, sondern dieses wird so ausgedrückt,

¹ Dieser Zusammenhang zwischen der Idee des Lebens und dem Wesen und Willen Gottes wird von P. KLEINERT schön ausgeführt in seiner Abhandlung *Zur Idee des Lebens im Alten Testament*, St. Kr. 1895, S. 693 ff.

² Zu bemerken ist besonders das Wort Kap. 8, 3, wo das Leben mit Gott direkt in Verbindung gestellt wird. Nicht bloss vom Brod lebt der Mensch, sondern von allem, was aus dem Munde Gottes ausgeht.

³ Vgl. hierzu J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade*, 1905, S. 185 ff.

⁴ Diese Betrachtungsweise schlägt später in der Weisheitsliteratur durch, wie wir unten sehen werden. Die dort auslaufende Entwicklung ist also schon im Deuteronomium angebahnt. Hiermit hängt zusammen, dass tatsächlich schon hier das Halten des Gesetzes als Chokmah betrachtet wird (4, 6 ff.). Eben zum Wesen der Chokmah gehört die unpersönliche naturalistische Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem sittlichen Handeln und den Folgen desselben. — Inhaltlich identisch mit Deut. 4, 6 ist der Anfang des Prologs zur Weisheit Sirach. Durch die heilige Schrift ist Israel Vieles und Wertvolles gegeben um dessentwillen man Israel der Bildung und Weisheit rühmen muss u. s. w. Zur Vorstellung vom Gesetz als Weisheit auch ausserhalb der Chokmahliteratur s. z. B. Bar. 4, 1 und die Auslegung zur Stelle von J. J. KNEUCKER, *Das Buch Baruch*, 1879, S. 313.

dass das Volk unter dieser oder jener Voraussetzung *leben wird*. Bisweilen wird sogar gesagt, dass es *selbst* durch seine guten Werke seine Lebenstage *vermehrten kann* (5, 30; 11, 9; 32, 47). Zuletzt wird gesagt, dass das *Gesetz das Leben des Volkes ist*, d. h. dem Volke das Leben vermittelt, und dass das Volk »durch« das Gesetz lebt: »Habet wohl acht auf alle Worte, die ich euch heute bezeuge, damit ihr sie euren Kindern auftraget, dass sie sorgfältig alle Worte dieses Gesetzes halten. Denn es ist kein leeres Wort für euch, sondern es ist euer Leben, und durch dieses Wort werdet ihr eure Lebenstage vermehren in dem Lande, zu dessen Besetzung ihr den Jordan überschreiten werdet« (32, 46 f.).

Die nationale Auffassung des Lebensideals schloss in der prophetischen Zeit doch nicht ganz die individualistische Betrachtungsweise aus. Die Religion Israels ist niemals *bloss* kollektivistisch-national gewesen. In allen Epochen der israelitischen Religion hat sich die individuelle Frömmigkeit innerhalb des Rahmens der Volksreligion bewegt und ihr eigenes Leben gelebt. Für die alten Zeiten legen ja schon die ältesten Geschichtstraditionen schöne Zeugnisse hochstehender Individualreligion ab. Nun hatte ja das Leben mit allen darin eingeschlossenen Gütern für den alten Israeliten einen unvergleichlichen Wert. Beraubung des Lebens war die schwerste Strafe, die das Gesetz und die Sitte kannten; ein langes, reiches Leben war das höchste, was man sich selbst und anderen wünschen konnte.¹ Für den Frommen war das Leben noch deshalb doppelt wertvoll, weil es für ihn ungehemmte Gottesgemeinschaft bedeutete; in der Scheol konnte man ja »Gott nicht danken«. Der Lebensdurst des erkrankten Königs Hiskia (Jes. 38) war wohl für den frommen Israeliten der alten Zeiten recht typisch. Dass Gott es war, der das Leben gab und das Leben nahm, daran zweifelte kein Frommer. Darum bittet er Gott um Leben und begründet seine Hoffnung auf Leben auf Gottes Willen.

Nun finden wir dann und wann in der prophetischen Literatur, dass die Idee des Lebens benutzt wird, um einem Ideal Ausdruck zu verleihen, das auch für den Einzelnen Geltung hatte und religiös und ethisch bedingt war. Was bedeutete diese Idee in der Welt der Frömmigkeit, worin sie einen Bestandteil ausmachte?

¹ Vergleiche die zum orientalischen Hofstil gehörende Formel: »Es lebe der König«, I Sam. 10, 24; II Sam. 16, 16; I Kön. 1, 25. 34. 39; II Kön. 11, 12 u. s. w.; oder: »Es lebe der König ewiglich«, I Kön. 1, 31; Neh. 2, 3; Dan. 2, 4; 3, 9. Über diesen »Hofstil« s. H. GRESSMANN, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 250 ff.

Über die alttestamentliche Schätzung des irdischen Lebens s. z. B. P. KLEINERT, Zur Idee des Lebens im Alten Testament, St. Kr. 1895, S. 695 f.

Wenn im Deuteronomium dem König ein langes Leben unter der Voraussetzung, dass er die Gebote Gottes beobachtet und hält, in Aussicht gestellt wird, so zeigt selbst der Ausdruck der bekannten deuteronomischen Phrase לַמֶּעַן יֵאָרֶךְ יָמִים, dass es sich um eine lange irdische Lebensdauer handelt (17,20). Wenn die Lebensverheissung Jeremias an sein Volk, Kap. 21, v. 8, auf die einzelnen Bewohner der Stadt bezogen wird v. 9 (vgl. 38, 2), und wenn dem König Zedekia und seinem Haus das Leben versprochen wird unter der Voraussetzung, dass er sich den Fürsten des Königs von Babel ergebe (38, 17 ff.), so ist es ebenfalls deutlich, dass der Prophet an die Rettung des natürlich-irdischen Lebens denkt.¹ Einen gewissermassen anderen Sinn hat das Ideal des Lebens Jes. 4, 3. Es wird hier in Hinblick auf die messianische Zeit gesagt, dass ein jeder, der da übrig bleibt, heilig geheissen werden wird: »Ein jeder der zum Leben aufgeschrieben ist«. Die gedachte Situation ist diese: die messianische Zeit wird damit eingeleitet, dass alle Gottlosen aus dem Lande vertilgt werden, die Frommen werden allein übrig gelassen; sie werden bei der erwarteten Katastrophe ihr Leben retten und ihr Leben ruhig fortleben. Diejenigen, die dieses Los erlangen, werden als in ein Buch oder in eine Liste aufgeschrieben gedacht.²

Allein, eine stärkere Berücksichtigung des Lebensideals des Einzelnen in religiösem Zusammenhang finden wir erst bei Ezechiel. Es ist oft hervorgehoben worden, welch einen bedeutsamen Einschnitt

¹ Etwas anders ist der Inhalt des Lebensbegriffes Jes. 55, 3 gedacht: תָּחִי נַפְשְׁכֶם und 57, 15: לַחַיִּית לָכֶּךָ und לַחַיִּית רֹחַ. Hier handelt es sich um Belebung des psychischen Seelenzustands; vgl. BAUDISSIN, Adonis und Esmun, S. 480.

² Die Vorstellung vom Buch des Lebens stammt aus der zum bürgerlichen Leben gehörenden Sitte, die Volksglieder für verschiedene Zwecke in Listen aufzuführen (Ex. 30, 12; Num. 1, 18; Jer. 22, 30; Ez. 13, 9; Neh. 7, 5). In Analogie damit stellte man sich vor, dass auch Gott derartige Verzeichnisse seiner Untertanen führte. Die im Buch Gottes Aufgeschriebenen sind die Lebenden. Beim Tod wird man aus dem Buch gestrichen (Ex. 32, 32, wo Mose bittet, aus dem Buch Jahwes gestrichen zu werden). Eine ganz spezielle Verwendung findet die Idee vom Buch des Lebens oder der Lebendigen im messianischen Vorstellungskreis, wie Jes. 4, 3. Im messianischen Lebensbuch werden die Gerechten aufgeschrieben, die die Endkatastrophe überleben und ihr Leben im messianischen Reich fortführen dürfen; weiter Ps. 69, 29; Dan. 12, 1; Hen. 47, 3; 104, 1; 108, 3; Jub. 30, 20 ff.; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Hebr. 12, 23; Apk. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12, 15; 21, 27. S. weiter BOUSSET, Die Offenbarung Johannis zu Apk. 3, 5; derselbe, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl., 1906, S. 296; SCHRADER (ZIMMERN), Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., S. 401 f., 405; P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, S. 93 f.; A. JEREMIAS in HASTINGS' Encyklop. of Rel. and Ethics, II, S. 792 ff.

in die israelitische Religionsgeschichte die Deportation des Volkes nach Babylonien ausmacht. Es gibt wohl kaum eine einzige religiöse Idee, die nicht eine Modifikation durch die auch in das religiöse Leben tief eingreifenden Schicksale des Volkes Israel im sechsten Jahrhundert erlitten hat. Das gilt auch von der religiösen Lebensidee.

Wir haben schon oben gesehen, dass auch Ezechiel, wie die älteren Propheten, die ideale Zukunft des Volkes in der Kategorie des Lebens gezeichnet hat. Auch für ihn ist das Leben des Volkes ein Ideal, das durch Gottes Kraft eine geschichtliche Tatsache werden und bleiben kann. Aber neben diesem kollektiven Lebensideal, wie wir sagen können, das auf das Volk Bezug hat, finden wir bei Ezechiel eine sehr starke Betonung einer Lebensvorstellung, die sich auf den Einzelnen bezieht. Wir können bei Ezechiel neben dem kollektiven Lebensideal von einem stärker als früher betonten *individuellen* Lebensideal reden.¹

Der Prophet betrachtet sich selbst als einen Wächter, von Jahwe über das Haus Israel bestellt. Wenn der Prophet den Gottlosen warnt mit dem Erfolg, dass sich der Gottlose bekehrt, so wird dieser leben, wo nicht, wird er sterben müssen. Und der Gerechte, der sich warnen lässt, so dass er nicht sündigt, der soll leben, 3, 16—21.²

Unter den deportierten Juden lebten Propheten und Prophetinnen, die nicht von Jahwe gesandt waren, sondern »aus eigenem Sinne weisagten« und allerlei heidnische Künste der Mantik und der Magie unter ihren Landsleuten betrieben. Die Prophetinnen klagt nun Ezechiel heftig an, weil sie Menschen »töteten«, die nicht sterben sollten, und Menschen »Leben gaben«, die nicht leben sollten. Sie hatten »die Hände der Gottlosen gestärkt«, dass sie die Notwendigkeit der Bekehrung nicht sahen und so auch nicht am Leben erhalten werden konnten (13, 17—23). Die Hauptaufgabe eines Propheten war nach der Anschauung Ezechiels, die Gottlosen mit dem Tod zu bedrohen und sie dadurch zur Bekehrung zu bringen, damit sie leben sollten;

¹ Diese Individualisierung des Lebensideals hängt natürlich mit der — allerdings nicht unbeschränkten — allgemeinen Individualisierung der Religion bei Ezechiel aufs innigste zusammen. Wir setzen die Sache als bekannt voraus und weisen im übrigen hin auf KÖBERLE, Sünde und Gnade, S. 212 ff., J. HERRMANN, Ezechielstudien, passim. Einen guten zusammenfassenden Überblick über die Faktoren, die die Entstehung des religiösen Individualismus in Israel bedingen, gibt J. M. P. SMITH in The American Journal of Theology, 1906, X, S. 251 ff.

² Über die Echtheit dieses Stückes und seine Bedeutung im prophetischen Wirken Ezechiels s. HERRMANN, a. a. O., S. 10, 68 ff. KRÄTZSCHMAR erklärt die Stelle als unecht, jedoch kaum mit genügender Begründung, Komm. z. St.

die Gottesfürchtigen aber zu ermahnen, damit sie nicht sterben, sondern am Leben erhalten bleiben sollten. Das Werk des Propheten ist einerseits, zum Tode zu verurteilen, andererseits, Leben zu verheissen. Das Verbrechen der falschen Prophetinnen war nun, dass sie durch magisches Wahrsagen Personen das Leben vorspiegelten, die sie eigentlich mit dem Tod hätten bedrohen sollen. Dadurch wurden diese in ihrem gottlosen Handel bestärkt und versäumten die Pflicht, sich zu bekehren. Deswegen gingen sie in der Tat des Lebens verlustig. Andererseits verurteilten sie zum Tod Personen, die sich auf dem rechten Weg befanden, bei denen sie eigentlich die Lebenshoffnung hätten aufrecht halten sollen. Dadurch »bekümmerten« sie »ihre Herzen«.¹

Im Kap. 18, dem grossen Dokument der individuellen Vergeltungslehre, stehen die Begriffe Leben und Tod als Leitmotive der ganzen Ausführung des neuen Vergeltungsprinzips. Der Mann, der in Gottes Satzungen wandelt und seine Rechte hält, der soll gewisslich leben. Der Mann aber, der sich an den Geboten Jahwes durch einen Wandel in Sünde und Gottlosigkeit versündigt, der soll gewisslich nicht leben; mit dem Tode soll er bestraft werden. Aber der gerechte Sohn eines gottlosen Vaters soll leben. »Die Seele, die sündigt, die soll sterben«. Und wer gerecht ist, soll leben. Wenn sich aber der Gottlose von seinen Sünden bekehrt und nachher Gerechtigkeit übt, soll er leben und nicht sterben. Aller seiner Übertretungen wird nicht mehr gedacht. Er wird seiner Gerechtigkeit wegen leben. Der Herr hat nicht Wohlgefallen am Tode eines Frevlers, er will »dass er sich von seinem Wandel bekehrt und am Leben bleibt«. Wenn sich andererseits ein Gerechter von seiner Gerechtigkeit abkehrt, so soll er sterben.

Mit Kap. 3, 16—21 und Kap. 18 eng verwandt ist Kap. 33. Der Gerechte, wird auch hier gesagt, soll leben, wenn er aber abfällt, soll er sterben. Und wenn sich der Gottlose bekehrt, so wird er nicht sterben, sondern leben.

Wir haben schon mehrmals gesehen, dass dasjenige, was nach der Anschauung Ezechiels einem Menschen das Leben verbürgt, die

¹ Eine teilweise ganz abweichende Auffassung dieser Stelle bietet KRAETZSCHMAR in seinem Kommentar. Bei der Belebung der Seelen denkt KRAETZSCHMAR an Herbeirufung der Totengeister für die Zwecke der Nekromantik. (Ähnlich z. B. A. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité Israélite*, S. 47 f.). Gegen diese Erklärung spricht der allgemeine Ausdruck selbst, weiter der Parallelismus mit der ganz anders gearteten Vorstellung vom »Töten der Seelen«, zuletzt noch der Schluss des Kap., wo die Belebung einen ganz anderen Sinn hat (wo KRAETZSCHMAR allerdings das Wort לַחַיִּים streicht). Wie von uns wird die Stelle von ORELLI, SMEND, BERTHOLET u. a. verstanden.

Gerechtigkeit ist. Wer gerecht ist, der wird leben; wer gottlos ist, der wird sterben. Auch werden allerlei Sünden aufgezählt, die zum Tode führen, und allerlei gute Handlungen, die zum Leben führen. Kurz und bündig wird das das Leben bewirkende Prinzip im Kap. 20 als das Gesetz angegeben: »Ich gab ihnen meine Satzungen und tat ihnen meine Rechte kund, durch welche der Mensch, wenn er sie tut, lebt« (20, 11; vgl. v. 13. 21). Hier fusst Ezechiel deutlich auf das Deuteronomium.¹ Sowohl unser Prophet als die deuteronomischen Gesetzgeber bezeigen eine stark optimistische Schätzung des Gesetzes. Durch das Gesetz gewinnt der Mensch das Leben. Deshalb ist das Gesetz wahrlich eine herrliche Gabe Gottes und die Gesetzgebung eine gnadenvolle Tat in der Heilsgeschichte Gottes im Leben seines Volkes. Als eine solche wird auch die Gesetzgebung am Sinai von Ezechiel ausdrücklich bezeichnet 20, 11.²

Aber noch haben wir keine Antwort auf die Frage gegeben, die

¹ Vgl. Deut. 4, 5 ff.; 32, 47 und oben S. 5 f.

² Eine entgegengesetzte Anschauung vom Gesetz Jahwes bietet v. 25: »So gab auch ich ihnen meinerseits Satzungen, die nicht zum Guten waren, und Rechte, durch welche sie nicht leben sollten«. Es ist zunächst deutlich, dass die Aussage nicht vom ganzen Gesetz gilt. Die v. 26 folgende Ausführung des Gedankens zeigt, dass der Prophet die Menschenopfer im Sinn hat. Dass er auf den Gedanken kommen konnte, die Menschenopfer wären von Jahwe geboten, erklärt sich daraus, dass das Gesetz tatsächlich Kinderopfer anbefahl (Ex. 22, 28). Vgl. JAHN, Das Buch Ezechiel, S. 138 f.; EHRLICH, Randglossen, V, S. 75. Über das Alter der Sitte, Menschen zu opfern, sind wir nach den neueren palästinensischen Ausgrabungen besser unterrichtet als früher. Die reichlichen Funde von Skeletten neugeborener Kinder in den Ausgrabungsstätten von Taanak, Megiddo und Gezer beweisen, dass seit uralten Zeiten Kinderopfer gebräuchlich waren. Alles spricht dafür, dass diese Sitte in der israelitischen Volksreligion tief eingewurzelt war. Niemals ist sie vor dem Exil ganz ausgerottet worden. Das starke Auftreten der Sitte während der letzten Zeiten des Königtums, das früher in der Wissenschaft als eine Neuheit betrachtet wurde, müssen wir jetzt als eine Wiedererneuerung einer alten Sitte ansehen. Wenn Micha 6 das Volk vor dem Richterstuhl Jahwes fragt: »Soll ich meine Erstgeburt hingeben für meine Sünde, die Frucht meines Leibes, für die Vergehung meiner Seele?« ist also die Frage von Seiten des Volkes durchaus im Ernst aufzufassen. Eben dieses Kapitel stellt, wie nur selten, den Gegensatz zwischen Volksreligion und Prophetenreligion dar. Vgl. damit auch Jer. 7, 31. — Über die archäologisch gut bezeugte Sitte des Kinderopfers s. E. SELLIN, Tell Ta'anek (Denkschriften d. kais. Akad. d. Wiss. Wien. Phil.-hist. Kl. Bd. 50, 1904), S. 32 ff.; G. SCHUMACHER, Tell El-Mutesellim, I, 1908, S. 54 ff.; R. A. STEWART MACALISTER, The Excavation of Gezer, 1912, Vol. II, S. 402 ff. Weiter: Ders., Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Gezer, deutsche Ausgabe von FR. HASHAGEN, 1907, S. 48; H. GRESSMANN, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, 1908, S. 37 ff.

für unsern Zweck die wichtigste ist: was bedeutet »Leben« bei Ezechiel, wenn er es als ein für den Einzelnen geltendes Ideal betrachtet? Wir haben oben gesehen, dass die Lebenshoffnung des Volkes für Ezechiel sowohl als für die älteren Propheten und das Deuteronomium das Fortexistieren des Volkes in nationalem und kulturellem Glück und Segen umfasste. Was für einen Sinn hat es, wenn Ezechiel sagt, dass der einzelne Gerechte, bzw. Bekehrte, leben soll und leben wird?

Kap. 3, 20 wird gesagt, dass Gott selbst einen ^{מכשול} Anstoss vor den Abtrünnigen hintut, sodass er stirbt. Das schon deutet darauf hin, dass das todbringende Geschehnis als akut gedacht wird. Es wird dem Abtrünnigen etwas ganz Besonderes passieren, was ihn töten wird.

Die ganzen Ausführungen des Kap. 33 gehen von der Voraussetzung aus, dass ein solches todbringende akute Geschehnis bevorsteht. »Menschenkind, rede zu deinen Volksgenossen und sprich zu ihnen: Wenn ich das Schwert über ein Land bringe, und das Volk des Landes nimmt aus seiner Gesamtheit einen Mann und bestellt ihn für sich zum Wächter, und er sieht das Schwert kommen über das Land und stösst in die Trompete und warnt das Volk, — wenn dann der, der den Ton der Trompete hört, sich nicht verwarnen lässt und das Schwert kommt und rafft ihn hinweg, so wird sein Blut auf seinem Haupte sein. Wenn aber der Prophet zum Gottlosen sagt: Du wirst des Todes sterben, und er sich abkehrt von seiner Sünde — — — so soll er leben, nicht sterben«. Das Schwert bedeutet Feindesnot. Der Ungerechte wird sterben — das heisst: wenn im Lande ein Krieg ausbricht, dann wird der Ungerechte hingerafft werden. Der Gerechte wird leben: der Gerechte wird unbeschädigt davonkommen. Eine ganze Reihe von Beispielen ähnlicher todbringender Unglücksfälle werden in Kap. 14 aufgezählt. Wenn Hungersnot im Lande einträfe, und Mensch und Vieh vertilgt würden, so würden nur die drei dort wohnenden gerechten Männer Noah, Daniel und Hiob ihr Leben retten; alle übrigen würden umkommen. Das gleiche würde geschehen, wenn wilde Tiere das Land überfielen, oder wenn Feinde einfielen, oder die Pest ausbräche. Was hier gesagt wird, ist: wenn eine todbringende Katastrophe eintrifft, dann wird sie den Ungerechten um's Leben bringen, der Gerechte aber wird sie überstehen. Von hier aus fällt ein Licht über die Ausdrücke: der Gerechte wird leben, der Gottlose wird sterben bei Ezechiel: der Gerechte wird lebendig jeder einbrechenden Katastrophe entinnen; der Gottlose wird durch die von Gott bewirkte Katastrophe umkommen.

Die Bedeutung Ezechiels für die Geschichte des religiös bedingten

Lebensideals ist folgende. *Erstens* hat er das Lebensideal individualisiert. Nicht nur das Leben des Volkes ist durch die religiöse und ethische Beschaffenheit bedingt, sondern auch das Leben des Einzelnen im Volke. Nicht nur vom Volke gilt es, dass es, wenn es gerecht ist, leben wird, sondern auch vom Einzelnen im Volke. Wenn überhaupt ein Mensch gerecht wandelt, so wird er leben. Wer sündigt, wer zur Klasse der Gottlosen gehört, der muss sterben.¹ *Zweitens* hat er dem Ideal des Lebens einen charakteristischen Inhalt gegeben. Den Hintergrund zum Lebensideal bietet die Katastrophentheorie des Propheten. Der Prophet ist dessen gewiss, dass die Gottlosen entweder ein jeder für sich (Kap. 3), häufiger aber alle auf einmal, durch irgend ein Ereignis plötzlicher und katastrophaler Natur dahingerafft werden und umkommen sollen. Die Gewissheit, dass der Gerechte leben wird, bekommt dadurch für Ezechiel den Sinn, dass der Gerechte bei dem Untergang der Gottlosen am Leben erhalten werden wird.

Dass der Gedanke an die vernichtende Katastrophe für Ezechiel eine so grosse Rolle spielte, hat einen geschichtlichen Grund. Die furchtbaren Umwälzungen im Leben des Volkes während der letzten Jahrzehnte hatten selbstverständlich den tiefsten Eindruck auf die Seelen gemacht. Das Schwert, das schon mehrmals das Volk verödet hatte, hing immer noch drohend über den Häuptern. Jeder ruhige Moment bedeutete nur ein augenblickliches Aufatmen nach der erwürgenden Angst der Todesgefahr.² Wen würde der Untergang das nächste Mal treffen? Das war die angstvolle Frage, die ein jeder an sich selbst richtete. Als ein wahrer Seelsorger nutzte der Prophet diese Stimmung für seine seelsorgerischen Zwecke aus. Das Material seiner Schreckensschilderungen boten ihm die schon eingetroffenen Katastrophen. Aus der tatsächlichen Situation ergab sich einfach diese doppelte, tief ernste Verkündigung: ihr werdet leben; ihr werdet sterben. Sorget für eure Seelen! Das Unglück droht, die Strafe wegen der

¹ Der Gedanke ist ja durchaus nicht ganz neu. Er ist in individualistischen Anschauungen älterer Zeiten vorbereitet (vgl. LÖHR, Sozialismus und Individualismus im Alten Testament. Beiheft X zur ZATW). Neu aber ist die Art und Weise, wie der Prophet den Gedanken in Opposition zu den Konsequenzen der nationalen Auffassung der Religion, bzw. der religiösen Vergeltungslehre, ausprägt, und wie er ihn in seiner prophetischen Tätigkeit seinen Landsleuten zugute verwendet.

² Auch im Deuteronomium sind die Schilderungen der das Volk Israel vernichtenden Katastrophen zum grossen Teil durch die schon erlebte Geschichte veranlasst und von ihrer tatsächlichen Gestaltung gefärbt worden. Das gilt besonders von den Kap. 28—30. STEURNAGEL, Kommentar; F. PUUKKO, Das Deuteronomium, S. 209 ff., besonders S. 224 (KITTEL, Beiträge zur Wiss. vom A. T., H. 5, 1910).

Sünde. Der Gerechte wird gerettet werden; er wird leben. Der Gottlose wird umkommen; er wird sterben.

Das Mittel, das Leben zu erhalten, ist für Ezechiel wie für das Deuteronomium, wie wir oben gesehen haben, der treue Gehorsam gegen das Gesetz. Aber das Interesse, das ihn treibt, das Leben und den Tod seinen Landsleuten vor Augen zu malen, ist nicht, wie für die deuteronomischen Gesetzgeber, eine Motivierung der Sittlichkeit zu gewinnen. Sein Interesse ist — und darin zeigt sich ganz besonders die prophetische Art seiner Verkündigung — die Seelen seiner Landsleute zu ermuntern, in ihnen die richtige Gemütsart und sittliche Beschaffenheit zu bewirken, damit dann Jahwe ihnen wirklich das Leben geben konnte. Der Wille Gottes mit seinem Volk und jedem Einzelnen darin ist schliesslich — nicht bloss die Gerechtigkeit, sondern das Leben. Das Leben ist bei Ezechiel der Endzweck. Das Leben ist die höchste und letzte Liebesgabe Gottes. Die Gerechtigkeit nach dem Gesetz ist die Voraussetzung dafür. Gott ist ja selbst der Gerechte. Über allem aber steht die Liebe, die Liebe zum Volk und zu dem Einzelnen im Volke. Und der Grundsatz der Liebe wird so ausgedrückt: »Habe ich etwa Wohlgefallen am Tode eines Gottlosen, spricht der Herr Jahwe, und nicht vielmehr daran, dass er sich bekehrt von seinem Wandel und am Leben bleibt?« »Ich habe kein Wohlgefallen am Tode, spricht der Herr Jahwe. Darum bekehrt euch, und ihr sollt leben« (18, 23. 32).

Als die Juden wieder in ihre Heimat zurückkehrten, brachten sie *ein doppeltes Lebensideal mit: das Ideal eines Lebens für das Volk, das aus der ältesten prophetischen Verkündigung herstammte, und das Ideal eines Lebens für den Einzelnen, das von Ezechiel besonders scharf ausgeprägt worden war. Die Lebenshoffnung des Volkes hatte ein segensreiches, ununterbrochenes nationales Fortleben zum Inhalt; die Lebenshoffnung des Einzelnen bedeutete für ihn die Aussicht, aus jeder drohenden Katastrophe gerettet zu werden. Als Mittel, das Leben zu gewinnen, bzw. zu erhalten, war mit dem Deuteronomium der Gehorsam gegen das Gesetz entschieden in den Vordergrund getreten. Diese gesetzliche Pflichterfüllung wurde als Bedingung für das Leben betrachtet; das Leben seinerseits entweder als die ganz natürliche und fast selbstverständliche äussere Folge der Sittlichkeit, oder als das höchste Ziel der Liebesabsicht Gottes mit den Menschen angesehen. Ezechiel bildet den Übergang zu der nachprophetischen Zeit. Die religiöse Gedankenwelt dieser Zeit bewegt sich hauptsächlich auf vier verschiedenen Gebieten, die sich gegenseitig allerdings nicht ganz ausschliessen. Diese Gebiete sind: die populäre*

palästinensische Frömmigkeit, die Weisheit, die Apokalyptik und schliesslich die jüdisch-hellenistische Frömmigkeit des Diasporajudentums. Wir gehen nun zu einer Darstellung der Idee des Lebens über, so weit es als religiöses Gut innerhalb jedes einzelnen dieser vier Gebiete auftritt.

KAPITEL II.

Die populäre palästinensische Frömmigkeit.

Die populäre jüdische Frömmigkeit in ihrer palästinensischen Form ist leichter negativ als positiv zu bestimmen. Unter diesem Begriff verstehen wir die Religion der Juden überhaupt, insofern sie nicht Weisheit in speziellem Sinn, Apokalyptik oder von hellenistischen Gedanken durchströmte Diasporafrömmigkeit ist. Diese drei letzten Frömmigkeitstypen sind offenbar entweder gewissermassen und verhältnismässig aristokratisch und esoterisch gestaltet oder haben den Charakter eines mit fremden Elementen stark vermischten Judentums, während der Frömmigkeitstypus, den wir mit dem oben angewandten Terminus bezeichnet haben, im grossen und ganzen volkstümlich und exoterisch ist und sich aus den älteren Religionsstufen organisch entwickelt hat.

Die religiöse Literatur, die hier hauptsächlich in Betracht kommt, besteht in erster Linie aus den beiden Liedersammlungen: den Psalmen Davids und den Psalmen Salomos, weiter, den Midraschen und den spätjüdischen Geschichtsbüchern. Wir wollen alles dies als eine Einheit behandeln, um einen ungestörten, weiteren Überblick zu gewinnen.

Und nun fragen wir zunächst, wie wir auch schon früher gefragt haben: wer wird in dieser Frömmigkeit als Subjekt, als Träger des Lebens als höchsten Gutes betrachtet? Bei den älteren Propheten und im Deuteronomium war ja das Volk Israel der Träger des Lebens, das den Frommen als ein Ideal galt. Mit Ezechiel trat das Individuum in den Vordergrund. Das nationale und das individuelle Ideal liegen hier neben einander. Wie steht das spätere Judentum zu dieser Frage?

Im Ps. Dav. 80 ist unzweideutig das redende Subjekt das jüdische Volk. Das Volk ist scheinbar von Jahwe verlassen. Volk und Land seufzen unter dem Druck der Feindeshand. Die Bitte des Volks um Hilfe spitzt sich am Schluss zu in eine Bitte um Leben: »Lass uns leben (תחיינו), so wollen wir deinen Namen anrufen»

(v. 19). Im Ps. 85 scheint die Situation folgende zu sein. Das Volk befindet sich in einem Zustand der Erniedrigung und nationalen Bedrücktheit, besonders im Gefühl der Entfernung von der von den Propheten verkündigten idealen Zukunft.¹ Und nun schreit der Vertreter des Volks, der betende Dichter: »Wirst du uns denn nicht wieder beleben (תְּחַיֶּינֵנוּ), dass sich in dir dein Volk freuen möge« (v. 7). Hier ist wiederum nicht der Einzelne im Volke, sondern das Volk selbst das Subjekt des Lebens und der Lebenshoffnung.

Das Volk, d. h. hier die nachexilische jüdische Gemeinde, hören wir auch im Ps. 118 reden.² Der Feinde sind es freilich viele, und die Gefahren sind gross, aber Jahwe hilft seinem Volk. Im Vertrauen auf die Macht und Stärke Jahwes kann die fromme Gemeinde dem Namen ihres Gottes lobsingend. Sie weiss, dass sie nicht untergehen wird: »Ich werde nicht sterben, sondern leben, und die Werke des Herrn verkündigen. Der Herr hat mich wohl gezüchtigt, aber dem Tode mich nicht preisgegeben« (v. 17 f.).

Häufiger als vom »Leben« des Volkes wird vom »Tod« des Volkes gesprochen. Im Ps. Dav. 56, 14 bittet das Volk, von den Heidenvölkern bedrängt, Gott möge seine Seele vom Tode erretten, damit es »vor Jahwe im Licht des Lebens wandeln kann«.³ Ps 68, 21 spricht der Vertreter des Volks in Hinblick auf die Übermacht der Heidenvölker die Gewissheit aus, dass Jahwe Auswege für den Tod hat, dass er »das Haupt seiner Feinde« zerschmettert. Unter den politischen Nöten der Makkabäerzeit bittet ein Dichter um Erlösung der Kinder des Todes 79, 11.⁴

¹ So B. DUHM in seinem Kommentar zu den Psalmen. Vgl. auch die schöne Auslegung bei H. GUNKEL, Ausgewählte Psalmen, 1905, S. 151 ff.

² Wenigstens in der Form, worin der Psalm jetzt vorliegt, muss er wohl als ein Gemeindepsalm betrachtet werden. Ist der Psalm wirklich als eine »Festliturgie« im jüdischen Kultus benutzt worden, so hat er wohl allmählich den Charakter eines Gelegenheitsgedichts verlieren müssen, und die Gemeinde hat sich selbst als redendes Subjekt auffassen müssen. Das hindert natürlich nicht, dass die Ich-Stücke ursprünglich einen individuellen Sinn hatten. Bei v. 10—14, 17—18 denkt B. DUHM an ursprüngliche »Marsch- und Kriegslieder«. Die kollektive Fassung wird auch neuerdings verneint von E. BALLA, Das Ich der Psalmen, 1912 (Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. und N. Test., H. 16). BALLA vermutet, dass im Psalm ein König oder Feldherr redet, S. 101.

³ Hier sucht B. DUHM den individuellen Charakter durch die Änderung von עַמִּים v. 8 zu עַיִים zu retten. Aber mit welchem Recht? Die Hinweisung BALLA's auf Ps. 22 (בּוֹי לַעֲמִים) überzeugt nicht. Die Verachtung von Seiten »des Volkes« (= des Publikums) steht durchaus nicht auf derselben Stufe als der Anlauf »der Völker«.

⁴ So auch Ps. 102, 21: »— — die Kinder des Todes zu lösen«.

Im Buch Baruch klagen die Verbannten: »Du thronst in Ewigkeit, wir aber müssen für immer zu Grunde gehen. — — — Erhöre das Gebet der Verstorbenen (τῶν τεθνηκότων) von Israel«, 3, 3 f.¹ In demselben Buch wird das fremde Land, wo sich das deportierte Israel befindet, ausdrücklich mit einem Grab verglichen. »Wie kommt es, Israel, dass du Leichen gleich geschändet wirst, ins Grab Gesunkenen zugerechnet bist (προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ᾗδου)?« 3, 10 f. Im Buch Judith nennt Judith einen etwaigen Sieg des Holofernes über die Juden einen über sie kommenden Tod, 11, 11. Tobith klagt in seinem Gebet, dass Gott sein Volk zum Raub und in Gefangenschaft und Tod hingegeben habe, Tob. 3, 4.

Wir brauchen nicht weiter zu gehen. In der populären Frömmigkeit der nachprophetischen Zeit ist noch die alte Vorstellung vom Tod und Leben des Volkes lebendig. Das höchste, worum das Volk Israel durch seine Vertreter Gott bitten kann, ist das Leben. Das grösste Unglück, das es fürchtet, ist der Tod.

Was bedeuten nun die Begriffe »Leben« und »Tod«, wenn sie in dieser Zeit vom Volke benutzt werden?

Wenn wir die Stellen ins Auge fassen, denen obige Zitate entnommen sind, finden wir sofort, dass das Lebensideal auf den Hintergrund einer nationalen Notlage gezeichnet wird. Im Ps. 80 finden wir das Land von Feinden verheert, »vom Feuer verbrannt, zerrissen«; das ganze Volk steht in Gefahr zu Grunde zu gehen. Wenn aus dieser Situation heraus der Dichter um Leben für das Volk bittet, so kann das nichts anderes bedeuten als eine Bitte um das nationale Bestehen des Volkes.

Der Dichter des Ps. 85 hat auch einen Zustand des Volkes vor Augen, der sein Merkmal darin hat, dass der Unmut Jahwes und sein Zorn über das Volk waltet. Das Volk befindet sich in politischer Not. Die Voraussetzung des Ps. 118 ist, dass sich Israel von allen Völkern umringt sah und sich auch ernstlich bedroht fühlte. Israel weiss jedoch jetzt, dass es nicht sterben wird, d. h. es wird nicht durch die Übermacht der Heidenvölker untergehen, es wird sein nationales Bestehen, seine politische Freiheit durch Jahwes Hilfe aufrecht erhalten können. Wir haben auch gesehen, dass wenn vom Tod des Volkes direkt gesprochen wird, so meint man immer den nationalen

¹ Die Einwendungen älterer Kommentatoren wie O. F. FRITZSCHE (Kurzgefasstes exeg. Handbuch zu den Apokryphen) und J. J. KNEUCKER (Das Buch Baruch, 1879) werden hinfällig bei Erwägung der Häufigkeit des Bildes vom Tod und vom Sterben für einen Zustand nationaler Erniedrigung.

Untergang. So finden wir, dass die Gedanken vom Tod und Leben des Volkes in der populären Frömmigkeit inhaltlich ganz mit denjenigen der Propheten und des Deuteronomium übereinstimmen. »Tod« bedeutet Untergang des Volkes. »Leben« ist ungestörtes Fortexistieren des Volkes. Hinsichtlich der formalen Umschreibung dieser Vorstellungen, die reich und wechselnd und alles andere als monoton ist, hinsichtlich auch der Begründung der Lebenshoffnung, die durchaus religiös ist, können wir hier eine engere Verwandtschaft mit den eigentlichen Propheten als mit dem Deuteronomium konstatieren.

Und jetzt können wir zum *individuellen* Ideal des Lebens in dieser Frömmigkeit übergehen.

Im Ps. Dav. 16 spricht ein frommer Mensch, der über seine Lage als ein von Gott Beschützter reflektiert, die Zuversicht aus, dass Jahwe ihm den Weg des Lebens, אֶרֶץ חַיִּים, »kund tun werde«. Ein Frommer, der sich von lauernnden Feinden verfolgt, aber von Gott niemals verlassen sieht, gibt Ps. Dav. 71, 20 der innigen Hoffnung Ausdruck, dass Gott ihn wieder lebendig machen wird, תִּשׁוּב תְּחִינִי.¹ Im Psalm Dav. 119 wird die Bitte um Leben vielfach variiert. Der da betet ist ein typisch Gesetzesfrommer, der Gerechte κατ' ἐξοχήν, der Diener Jahwes: »mag ich leben«, אֶחֱיָה, »mache mich lebendig«, חִינִי, »dass ich lebe«, וְאֶחֱיָה, »du hast mich lebendig gemacht«, חִייתָנִי, »möge meine Seele leben«, תְּחִי נַפְשִׁי — das sind Beispiele verschiedener Variationen desselben Themas, die freilich nur rein formal sind. Unser Psalm zeigt uns in trefflicher Weise, in wie hohem Grad der fromme Jude normalen Schnitts im Zeitalter des Gesetzes die durch die Idee des Lebens beherrschte Terminologie benutzte, um seinen religiösen Idealen und Hoffnungen Ausdruck zu geben.

Gehen wir zu der jüngeren »Salomonischen« Liedersammlung über, so finden wir auch dort, dass der einzelne Fromme als Träger des religiös bedingten Lebens steht. Wer Gerechtigkeit übt, sammelt sich Leben beim Herrn ein, θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ Κυρίῳ (9,9). Das Leben der Gerechten dauert ewiglich ἡ ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα (13, 9).

Noch einige Belege aus den übrigen späteren Schriften. Im Buch Tobith lesen wir: »Wohltätigkeit errettet vom Tod und reinigt von jeglicher Sünde. Die da Wohltätigkeit und Gerechtigkeit üben, werden an Leben gesättigt werden (πλησθήσονται ζωῆς); die Sünder aber sind Feinde ihres eigenen Lebens« (12, 9 f.). Bar. 4, 1

¹ Ich lese mit Qre und LXX Singularsuffix, nicht Pluralsuff., und fasse mit B. DUHM, E. BALLA und anderen den Psalm als einen Individualpsalm auf.

wird gesagt: »Allen, die an ihr (der Weisheit)¹ halten, gereicht es zum Leben (εἰς ζωήν),² die sie verlassen, verfallen dem Tode«. Weiter: Die ihren Wein in Freude trinken, mit der Furcht Gottes von Scham erfüllt, die werden leben, Test. Jud. 16.

Diese Idee: das Leben als Ausdruck für ein Gut höchsten Werts, das sich fromme Menschen von Jahwe erbitten, kommt also sehr häufig vor in der Richtung der Frömmigkeit, womit wir uns gegenwärtig beschäftigen. Worum bittet nun der fromme Mensch, wonach sehnt er sich, wenn seine Seele auf Leben als auf ein hohes Ideal hofft? Das ist unsere nächste Frage.

Zunächst haben wir eine Reihe von Fällen zu beobachten, wo die das Leben betreffenden Danksagungen, Bitten oder Hoffnungen wirkliche physische Lebensgefahr zur Voraussetzung haben.

Wir können uns schon *a priori* vorstellen, dass ein Mensch, dessen physisches Leben durch die Aussicht auf den physischen Tod bedroht ist, sich mit einer Bitte an Gott wendet, am Leben erhalten zu werden, oder das Leben zu erlangen. Wir wissen, dass nach israelitischer Anschauung das irdische Leben an und für sich einen hohen Wert hatte, der im Hinblick auf das düstere, inhaltslose Schattenleben im Hades noch erhöht wurde. Wenn sich ein Jude von einer überhängenden Todesgefahr bedroht fühlte, war ihm die natürlichste aller Bitten die Bitte um Leben, oder, wie er sich auch auszudrücken pflegte, vom Tode, vom Hades errettet zu werden. Und wenn er sein Leben gesichert fühlte, war die natürlichste aller Danksagungen der Dank dafür, dass er vom Tode errettet worden war. Im apokryphischen Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen wird der Herr gelobt, weil er die Jünglinge der Unterwelt entrissen und aus der Gewalt des Todes errettet hat (ἐξείλατο ἡμᾶς ἐξ ᾗδου, καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς ἐκ χειρὸς θανάτου; Dan. 3,88 LXX). »Die Unterwelt«, »der Tod« stehen hier im eigentlichen Sinn.³ Im Buch Tobith hören wir, dass ein gewisser Manasse aus der Schlinge des Todes errettet

¹ So FRITZSCHE z. St.

² FRITZSCHE suppliert ἐλεύσονται. Besser erklärt KNEUCKER: »Alle, die sie festhalten, die tun es (sich) zum Leben«, oder: »die halten daran fest sich zum Leben«. W. ROTHSTEIN bei KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments: »Alle, die an ihr halten, gewinnen das Leben«.

³ In dergleichen Fällen wird kein Unterschied gemacht zwischen dem wirklichen Tod und der tiefen Todesgefahr, dem »potentiellen« Tod. FRITZSCHE erklärt zu dieser Stelle: »Die drohende Todesgefahr, mors praesens«. — »Krankheit und Not können überall zum Tode führen; deshalb kann überall ihre Beseitigung aufgefasst werden als eine Errettung aus dem Tode«, BAUDISSIN, Adonis und Esmun, S. 396; vgl. weiter das ganze Stück S. 390 ff.

wurde, die ihm ein Feind gelegt hatte (ἔσωθη ἐκ παγίδος θανάτου; 14, 10). Der Patriarch Joseph weiss sich durch Jahwe vom Tod errettet. »Ich sah in meinem Leben den Neid und den Tod, und ich irrte nicht in der Wahrheit des Herrn. Diese meine Brüder hassten mich, aber der Herr liebte mich. Sie wollten mich töten, aber der Gott meiner Väter bewachte mich« (Test. Jos. 1). Im Ps. Dav. 30 lobt der Dichter den Herrn, weil er ihn belebt hat, weil er seine »Seele aus der Unterwelt geführt hat«. Alles deutet darauf hin, dass der Redende ein frommer Mensch ist, der sich jüngst in einer Lebensgefahr befunden hat, aber gerettet worden ist.¹ Wieder einandermal bittet ein von den Gottlosen Verfolgter, dass Gott sein Leben behüte, Ps. 64.² Ein schwer Kranker oder ein durch den Ansturm der Feinde vom Tode Bedrohter fühlt sich dem Totenreich nahe, ja, als einen, der schon in die Unterwelt hinabgesunken ist, und ruft aus seiner tiefen Not Gott um Rettung an, Ps. 88.³ Einen aus tiefster Lebensgefahr Erretteten hören wir Ps. 116 bekennen: »Du entreisst meine Seele dem Tode — — —. Ich werde vor Jahwe wandeln im Lande der Lebenden«.⁴ Zuletzt können wir noch aus dem Lobgesang Jonas

¹ Ganz verkehrt scheint uns hier die kollektivistische Fassung zu sein, die von SMEND, BAETHGEN, COBLENZ, BUHL u. a. geltend gemacht wird. BALLA setzt den Psalm in die Kategorie der »geistlichen Danklieder des Einzelnen« und weist trefflich die Einheitlichkeit der Gedankenwelt und Disposition der zu dieser Gattung gehörenden Psalmen auf; Das Ich der Psalmen, S. 30 ff. Vgl. auch DUHM in seinem Kommentar.

² BALLA zählt den Psalm zu den »individuellen Klageliedern des Psalters«, S. 15 ff.

³ An wirkliche Krankheit denkt BALLA, a. a. O., S. 18 ff. An ein fast hoffnungsloses Leiden überhaupt denken u. a. DUHM und BAUDISSIN. Richtig bemerkt BAUDISSIN: »Wie die Krankheit wird auch der Zustand des von Gott Verlassenen, Elenden als ein Todeszustand dargestellt. Es beruht dies zum Teil darauf, dass im Tode keine Gottesgemeinschaft besteht und das Totenreich als finster gedacht wird im Gegensatz zu dem Lande der Lebendigen als dem lichten. Aber zugleich beruht die Auffassung des Unglücks als eines Gestorbenseins auch darauf, dass das Unglück vielfach als wirkliche Todesgefahr an den Menschen herantritt, sodass die Errettung erscheinen kann als ein Herausreißen aus dem Tode, der den Menschen schon erfasst hielt«, Adonis und Esmun, S. 392. — Fasst man den Leidenszustand als wirkliche Krankheit auf, so schreibe man nur nicht die Übertreibungen »den Fieberphantasien« zu (so BALLA) — in Fieberphantasien dichtet man wohl kaum dergleichen Lieder — sondern stelle sie auf Conto des künstlerischen Stils.

⁴ BALLA bezeichnet den Psalm als »ein kultisches individuelles Danklied«; a. a. O., S. 29 f. — »Das Land der Lebendigen«: Jes. 38, 11; Ez. 26, 20; 32, 32; Ps. 52, 7. Für diesen Begriff kann ich die mit der schwedischen Sprache Vertrauten auf die schönen Ausführungen von J. WALLIS hinweisen in Den heliga geografin, Uppsala & Stockholm, 1908, S. 145 ff.

anführen, wie er »aus dem Innern der Scheol« schreit, und wie er Jahwe lobt, dass er sein Leben »aus der Grube« geholt hat (Jon. 2, 3 ff.).¹

Die hier angeführten Stellen mögen uns dazu dienen, zu sehen, wie oft »das Leben« als ein religiös bedingtes Gut in der jüdischen Frömmigkeit ganz einfach das natürliche Leben bedeutet. Wenn dieses Leben in irgend einer Weise gefährdet ist, so bittet man Gott um Hilfe, und wenn man sich gerettet sieht, so dankt man Gott dafür. Der Tod, worum es sich hier handelt, ist entweder der wirkliche physische Tod, oder auch ist »Tod« eine Bezeichnungsweise für einen äusseren Zustand, der als ein potentieller Tod betrachtet wird. »Leben« wird dann entweder identisch mit dem physiologischen Leben, oder es wird eine Bezeichnungsweise für einen äusseren Zustand, der den Namen »Leben« verdient.

Jetzt kommen wir zu einer Klasse von Stellen, wo das Ideal des Lebens ohne diesen Hintergrund der wirklichen Todesgefahr gezeichnet wird. Man hofft auf Leben überhaupt und bittet um Leben überhaupt. Was ist dann der Inhalt des Ideals?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir auf eine Vorstellung achtgeben, die vor allem nach Ezechiel das ganze spätere Judentum beherrscht und die einzelnen Seelen stets in ihrem Bann gefesselt hält: die Vorstellung, dass die grobe Sünde den Tod unweigerlich mit sich ziehe, nicht den Tod, welchen alle Menschen zuletzt durchmachen müssen, sondern einen Tod, der die Rolle einer akuten Strafe spielte, den katastrophalen Tod, den verführten Tod oder den plötzlichen, gewaltsamen Tod. Wenn dem so ist, so muss es dem Frommen als ein Ideal gelten, dass er von einem derartigen Tod verschont werde. Seine Bitte um Leben wird dann eine Bitte, dass Gott ihn ruhig sein Leben fortleben lassen möge; die erbetene Gabe Gottes wird dann ein ungestörtes, ungetrübtes Dasein bis zu der äussersten Grenze des natürlichen Menschenlebens. Das negative Gegenbild dieser Bitte, die Bitte vom Tode errettet zu werden, die Bitte nicht sterben zu müssen, bekommt dann den Inhalt, dass der Bittende nicht vor dem hohen Alter sterben und nicht gewaltsam dahingerafft werden möge.

In den Psalmen wird oft das Thema variiert, dass der Tod, d. h. dann der potenzierte Tod, die Strafe der Gottlosigkeit und der offenbaren Sünde ist. Wir haben kaum Belege nötig. Der Dichter des Ps. 52 ist dessen gewiss, dass der mächtige und ruchlose Feind aus dem Lande der Lebenden entwurzelt werden wird. Über die Feinde des Ps. 55

¹ Vgl. auch den aus späteren Zeiten herstammenden Psalm Jes. 38, 9 ff.

spricht der Dichter folgenden Fluch aus: »Möge der Tod sie hinterrücks überfallen! Mögen sie lebendig zur Hölle fahren!« (v. 16). Und weiter: »Männer des Bluts und des Trugs werden ihre Tage nicht zur Hälfte bringen« (v. 24). Der plötzliche, vorzeitige Tod, das ist die bestimmte Folge der Gottlosigkeit. Als eine dogmatische Regel wird Bar. 4, 2 der Satz ausgesprochen, dass alle, die die im Gesetz niedergelegte Weisheit verlassen, dem Tode verfallen sind. Sehr konkret kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck Test. Rub. 4: »Denn ein Verderben für die Seele ist die Hurerei, indem sie von Gott trennt und zu den Götzenbildern hinführt. Denn sie ist es, die den Verstand und die Erkenntnis verwirrt, und sie führt die Jünglinge in den Hades vor ihrer Zeit«. Und weiter unten: die sich der Unzucht hingeben, werden »eines schlimmen Todes sterben« (6). Die der Trunkenheit verfallen sind, werden »vorzeitig umkommen«, Test. Jud. 16. Die die Laster des Heidentums nachahmen, über sie bringt Gott Hunger und Pest, Tod und Schwert, Test. Jud. 23.¹ Abraham warnt in seinen letzten Worten seinen Sohn Isaak vor der Sünde, damit er in keine Verirrung zum Tode gerate, und Gott ihn nicht von der Erde hinwegtilge, Jub. 21, 22. Im Ps. Sal. 16 bekennt ein Frommer, dass er einen Augenblick in Sünde »eingeschlummert« war. Das bedeutete für ihn einfach Lebensgefahr: »Fast wäre meine Seele aufgelöst worden zum Tod, nahe den Pforten der Hölle, mit den Sündern zusammen«. In der Schrift Vita Ad. et Ev. ist Eva die Gewissheit des Todes ihrer Übertretung wegen so lebendig, dass sie zu Adam spricht: »Du darfst leben, denn du hast weder die erste noch die zweite Übertretung begangen; ich aber habe übertreten und bin verführt worden, denn ich habe Gottes Gebot nicht gehalten. Und jetzt entferne mich vom Lichte dieses Lebens! Gen Sonnenuntergang will ich gehen und dort bleiben, bis ich sterbe« (18). Adam muss jedoch sterben, weil er »Gottes Gebot nicht gehorcht« (26).² Onan wird wegen seines Verbrechens unmittelbar von Gott getötet, Jub. 41, 5. Das schauerhafte Ende des Lebens des Pompeius wird Ps. Sal. 2 als eine ganz natürliche Folge seiner Gottlosigkeit angesehen; u. s. w.³

¹ Die Übersetzungen nach F. SCHNAPP (bei KAUTZSCH).

² Die Übersetzungen nach C. FUCHS (bei KAUTZSCH).

³ Diese Anschauung vom engen Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Tod liegt ja schon in der jahwistischen Erzählung vom Sündenfall vor. In eigentümlicher Weise begegnet sie uns weiter in der Vorstellung vom allmählichen Abnehmen der Lebenslänge der Vorväter bei P und im Buch der Jubiläen (Kap. 23).

Die notwendige Verbindung zwischen der groben Sünde und dem Tod in wirklichem aber gesteigertem Sinn ist ein festes Moment der jüdischen Vergeltungslehre.¹ Wenn ein Verbrechen gegen das Gesetz begangen ist, stellt sich der Tod unmittelbar ein. Und wenn ein unerwarteter Todesfall eintrifft, so kann auf ein vorher begangenes Verbrechen geschlossen werden. Die Wirklichkeit entsprach allerdings nicht immer dem Dogma. Mit allerlei Kunstgriffen des religiösen Denkens suchte man der Last der unentrinnbaren Konflikte zu entkommen; aber als ein ethisch und religiös folgenschwerer Lehrsatz stand doch das Dogma fest, und wenn einmal ein Sünder durch einen plötzlichen Tod dahingerafft wurde, oder wenn auf eine grobe Übertretung des Gesetzes ein unerwarteter, Aufsehen erregender Todesfall folgte, dann gab es eine gute Gelegenheit zum Triumphieren, dann wurde Gott gepriesen, weil er seine Gerechtigkeit zur Geltung gebracht hatte, dann freuten sich die Frommen auf Kosten der Gottlosen, weil ihre eigene Sache gesiegt, und die Sache der Feinde eine schwere Einbusse erlitten hatte.²

Oft finden wir nun in der religiösen Literatur, dass der fromme Mensch die Hoffnung hegt, die Bitte ausspricht, dem Glaubenssatz Ausdruck verleiht, dass weder er selbst, noch seine Glaubensgenossen von einem solchen vorzeitigen oder gewaltsamen Tod betroffen werden sollen. Sehr oft haben die Bitten um Leben, die Zusicherungen von Leben oder von Errettung oder von Befreiung vom Tode den Sinn, dass der Fromme darum bittet oder daran glaubt, dass seine Lebensjahre durch keinen verfrühten Tod verkürzt werden. Die Angst vor dem so potenzierten Tod hatte natürlich den doppelten Anlass, dass ein solcher Tod den Menschen zunächst früher als nötig zum

¹ Diese Betrachtungsweise ist durch die alte Sitte der Blutrache von Seiten der Einzelnen oder der Gesellschaft, durch das Strafgesetz und durch die alte Vorstellung vom unmittelbaren Richten Jahwes vorbereitet. S. hierüber z. B. R. SMEND, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte², 1899, S. 105 ff., 161 ff. (163), 326 ff. In älteren Zeiten war die Vorstellung vom Richten Jahwes niemals zum Dogma geworden. »Jahwe richtete nicht immerfort und vergalt nicht jede Sünde und Freveltat« (SMEND). Zum *Dogma* wurde die Lehre von der göttlichen Vergeltung erst durch das Deuteronomium und Ezechiel, und hat dann als Dogma das ganze Spätjudentum beherrscht.

² Nicht alle Sünden wurden durch den Tod bestraft, nur die groben Übertretungen und das gottlose Leben. Die Sünden wurden nach ihrer Grösse klassifiziert. Über den Begriff der Todsünde s. SMEND, a. a. O., S. 327; L. COUARD, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S. 119; J. KÖBERLE, Sünde und Gnade, S. 628 f., 631. Besonders im Buch der Jubiläen und den Testamenten der Patr. begegnet uns die Lehre von der Todsünde.

Hades hinunterführte, dann auch der Umgebung ein Zeugnis davon ablegte, dass der Verstorbene ein im Grunde unfrommer Mensch gewesen war, den die wohlverdiente Strafe Gottes eben ereilt hatte.

Offenbar müssen wir das Lebensideal in diesem Sinn fassen, wenn wir im Buch Tobith lesen: »Wohltätigkeit errettet vom Tod — — —. Die, da Wohltätigkeit und Gerechtigkeit üben, werden mit Leben gesättigt werden. Die Sünder aber sind Feinde ihres eigenen Lebens« (12, 9 f.); und: »Wohltätigkeit errettet vom Tod und lässt nicht in die Finsternis eingehn« (4, 10).¹ Bittet auch Tobias ausdrücklich, Gott solle ihm die Gnade erweisen, dass er mit seiner Frau alt werden möge (8, 7), und Raguel seinerseits bittet, Gott möchte den beiden Neuvermählten geben, dass sie ihr Leben vollenden könnten in allerlei Gesundheit, Freude und Erbarmen (8, 17). Es wird auch von Tobias als eine ihm zu teil gewordene besondere Gnadengabe erzählt, dass er ein ehrenvolles Alter erreichte (14, 13), desgleichen von Judith (Jud. 16, 24). So wird auch als letztes Moment in der Aufzählung der Vorrechte des frommen Mannes im Ps. 91 das lange Leben genannt: »Mit langem Leben will ich ihn sättigen«.

Um einen solchen das natürliche Menschenleben unterbrechenden Tod handelt es sich, wenn Jub. 21, 20 Abraham seinen Sohn Isaak vor dem Bösen warnt, damit Gott ihn »vor allem Tode rette.« In demselben Buch wird Jakob versprochen, dass er in Ägypten in Frieden sterben, d. h. sein Leben ungestört vollenden werde (32, 23). Dass ein glückliches irdisches Leben dem Frommen als ein Ideal und ein Vorrecht gilt, ergibt sich auch aus den Worten des Ps. Sal. 9, v. 9: »Wer rechtschaffen handelt sammelt sich Leben beim Herrn ein (θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ Κυρίου), und wer Unrecht tut, verwirkt selbst sein Leben in Verderben, denn des Herrn Gerichte sind gerecht gegen Person und Haus«. Das ist nur das positive Gegenstück zu dem, was Ps. Sal. 15 gesagt wird: »Hunger, Schwert und Tod bleiben fern von den Gerechten, denn sie fliehen vor den Frommen wie in der Schlacht Verfolgte. Aber sie verfolgen die Gottlosen und fassen sie, und die Unrecht tun, entgehen nicht des Herrn Gericht« (v. 8 f.).

Über die bedeutungsvolle, vom Leben und Tod handelnde Stelle des Ps. Dav. 16 ist ja viel diskutiert worden.² »Du wirst mein

¹ FRITZSCHE: »Der Tod ist als eigentlicher zu fassen, aber freilich nicht als *necessitas naturæ*« (Komm. z. St.).

² Ich kann den Psalm durchaus nicht als einen Ausdruck der Hoffnungen Israels oder der Gemeinde verstehen (wie SMEND, BAETHGEN u. a.). Sehr unnatürlich wären in dem Falle die Wendungen besonders in den Schlussversen des

Leben nicht der Unterwelt preisgeben, wirst deinen Frommen nicht das Grab sehen lassen. Du wirst mir den Weg des Lebens kund tun.» Der Psalm ist von dem Gegensatz zwischen dem Frommen und dem Gottlosen beherrscht. Die Lose sind den beiden Kategorien in verschiedenen Gebieten zugefallen. Verschiedene Geschicke werden ihnen auch zu teil. Die von Jahwe Abtrünnigen haben viele Schmerzen,¹ die Frommen werden von Jahwe behütet. Der fromme Dichter weiss aus Dogma und Erfahrung, dass »die Schmerzen« der Gottlosen im gewaltsamen oder vorzeitigen Tod kulminieren. Aber so gewiss er dessen ist, ebenso gewiss ist er, dass ein solches Schicksal ihn selbst nicht treffen werde. Darum bittet er in den Anfangsworten »behüte mich«, שְׁמֵרֵנִי. Dasselbe bedeuten ganz einfach auch die zitierten Worte von Unterwelt, Grab und Leben am Schluss.²

Dass ein gerechtes Leben das sicherste Mittel ist, den irdischen Lebenslauf unbeschädigt zu erhalten, das will Ps. 34 einprägen: »Wer ist der Mann, der Leben begehrt, Tage liebt, das Glück zu schaun? Bewahre deine Zunge vor dem Bösen« etc. Die herrlichen Mittel, die Gott den Menschen gegeben hat, damit sie hier auf Erden ruhig und lange leben können, werden im Ps. 119, und zwar in ziemlich

Ps. Die angeblichen Hindernisse gegen eine individuelle Auffassung des Psalms erledigen sich, meinen wir, am besten eben dadurch, dass man die auf Leben und Tod bezüglichen Ausdrücke im Schluss des Ps. im Lichte der in der ganzen spät-jüdischen Literatur weit verbreiteten Terminologie sieht.

¹ Ich behalte also עֲצָבוֹת in der Bedeutung »ihre Schmerzen« (wie LXX, Aq., Symm., Hieron. und die meisten Kommentatoren); anders z. B. B. DUHM im Komm.

² Ich kann also hier BALLA nicht beistimmen, der den Psalm als ein Klage-lied bezeichnet, a. a. O., S. 15, 25, 136, als wäre es ein Kranker, der hier redet. Nach BALLA bedeutet der Schluss des Ps.: »Du lässt mich jetzt nicht sterben«. Von augenblicklicher Todesgefahr finde ich nichts im Psalm, keine Beschreibungen von den Symptomen der Krankheit, u. s. w. Von einer Unsterblichkeitshoffnung in eigentlichem Sinn kann gar keine Rede sein. Die ist, wie wir unten sehen werden, der im Psalter vertretenen Frömmigkeitsrichtung ganz fremd, obschon sie gewiss anderen Kreisen des gleichzeitigen Judentums geläufig war. Besser F. BUHL (in seinem Komm. zu den Psalmen), der sagt, dass der »potenzierte Tod« gemeint ist (unter der Voraussetzung, dass der Psalm überhaupt als ein Individualpsalm verstanden werden soll). Vgl. auch v. HOFMANN, Schriftbeweis 2, 1, S. 356 f.; H. SCHULTZ, Alttest. Theologie⁵, S. 509 f. Trefflich B. DUHM: »Ps. 16 ist das Gedicht eines glücklichen Menschen, der sein Glück allein Jahwe verdankt — — —. Keine äussere Veranlassung, nur sein Glücksgefühl treibt den Dichter zu singen«. V. 9 ff. besagen nach DUHM, »dass der Dichter sich vor plötzlichen Unglücksfällen, die dem Gottlosen jähen Tod bringen, sicher weiss« (Komm. zu d. Psalmen).

monotoner Weise, aufgezählt. Wer Sünde tut, der muss vorzeitig sterben. Das einzige Mittel, von der Sünde bewahrt zu werden, ist der Gehorsam gegen das Gesetz. Durch das Gesetz wird also das Leben eines Menschen behütet — das ist der Gedankengang des Ps. 119. Derselbe Glaube an den ruhigen Verlauf der Lebensjahre eines frommen Menschen kommt auch durch die schöne Bildersprache zum Ausdruck, wonach der Fromme mit einem Baum verglichen wird, der an Wassergräben gepflanzt ist, der seine Frucht zu seiner Zeit bringt, und dessen Laub nicht verwelkt, Ps. 1; 52; 92 (vgl. Jer. 17, 7 f.).

Diese sehr verbreitete Vorstellung vom Ideal des vollendeten, segensreichen Menschenlebens schliesst einen Gedanken in sich, der sich zu der genannten Vorstellung als ein Spezialfall verhält: der Gedanke an das ungehemmte Fortleben der Frommen bei der summarischen Katastrophe, durch welche nach einer häufigen Vorstellung die Gottlosen auf einmal von der Oberfläche der Erde dahingerafft und vertilgt werden würden.

Diese Vorstellung von der summarischen Katastrophe wuchs aus der Erfahrung empor, dass »der Tod« die Gottlosen nicht so ganz sicher traf, wie das Dogma es forderte. Die Sünder lebten in Glück und Ruhe, und ihr Lebensgang widersprach oft der Wahrheit des Dogmas. So spitzten sich die Erwartungen der Frommen auf die Bestrafung der Gottlosen zu in eine Hoffnung auf eine gewaltige Katastrophe, wodurch auf einmal die Sünder gerichtet und vertilgt werden würden.

Sehr oft wird von dieser summarischen Katastrophe geredet, und in vielfacher Weise wird sie geschildert. Im Ps. 37 wird der Untergang der Gottlosen mit dem schnellen Verwelken des grünen Krauts verglichen. Weiter: »Die Feinde Jahwes sind wie ein Brand der Öfen, schwinden im Rauch, schwinden«. ¹ »Die Sünder werden allzumal vertilgt, der Gottlosen Zukunft vernichtet.« ² Im Ps. 63 v. 10 f. wird die von dem frommen Dichter erbetene Katastrophe als ein Hinunterfahren der Feinde in die Tiefen der Erde, als ein Hingestürztwerden in die Gewalt des Schwerts und ein den wilden Tieren zur Beute werden dargestellt. Jahwe trifft die Gottlosen mit seinem Pfeil, Ps. 64, 8. In den Psalmen Salomos, wo oft auf die Katastrophe über die Gottlosen

¹ So übersetzt schön B. DUHM.

² Richtig beurteilt B. DUHM den Psalm: »Wichtig ist es, dass unter den Tröstungen die Hoffnung auf das bald zu erwartende Endgericht stark hervortritt, doppelt wichtig deswegen, weil der Autor diese apokalyptische Erwartung durchaus als ein Gegebenes nimmt und keineswegs etwa erst mühsam aus dem Problem der Vergeltung ableitet« (Komm. zur St.).

angespielt wird, wird sie auf folgende Weise beschrieben: als ein Gericht über die Gottlosen 2, 36 ff., als ein Ausgerottetwerden durch Schwert, Siechtum und Armut 4, 7; 13, 2; 15, 8; ein Ausgerottetwerden der Sünder weg von dem Angesicht der Gerechten 4, 9; ein Zerrissenwerden von wilden Tieren 4, 21; 13, 3; ein Vertilgtwerden von der Erde 4, 25, ein summarisches Vergehen der Sünder vor dem Angesicht des Herrn 12, 8; ein Verbrennen der Ungerechten durch Feuer 15, 6; Gottes Zorn kommt über die Sünder 15, 6. — Das Ideal der Frommen war ja einfach, dass überhaupt keine Sünder mehr auf der Erde existieren sollten. Wir hören im Ps. Dav. 104 v. 35 einen Frommen ausrufen: »Möchte den Sündern auf der Erde ein Ende gemacht werden, und möchten die Gottlosen nicht mehr sein!« Und in den Psalmen Salomos lesen wir: »Weise und gerecht treibe er (der Messiaskönig) die Sünder weg vom Erbe — — —, vernichte die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes« (17, 26).

Wir finden unter diesen Vorstellungen einerseits solche, die einen mehr geschichtlichen Charakter, andererseits solche, die einen deutlich vernehmbaren eschatologischen Klang haben.¹ Aber die gemeinsame Vorstellung, die sich darunter verbirgt, ist, dass einmal die Gottlosen alle zusammen durch eine unentrinnbare Katastrophe vernichtet werden sollen.²

Die Hoffnung der Frommen im Hinblick auf diese Katastrophe ist nun, dass sie bei derselben nicht mit hingerafft, sondern gerettet werden sollen. Um den Inhalt dieser Hoffnung auszudrücken, benutzt man unter anderen Vorstellungen und Ideen auch die einer Errettung des Lebens. In diesem Sinn begegnet uns der Lebensbegriff

¹ Die eschatologisch orientierte Vorstellung vom katastrophalen Untergang der Gottlosen wird in Bezug auf den kanonischen Psalter eingehend untersucht und stark betont von B. STADE in seiner Abhandlung *Die messianische Hoffnung im Psalter*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 369—413 (auch in: *Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen*, 1899, S. 37—76). — Vgl. hiermit auch M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme dans les Psaumes*, Revue Biblique 1905, S. 39—57, 188—202.

² Der Dichter der Ps. 9 und 10 hat offenbar eine solche Katastrophe hinter sich. Die Gottlosen sind gerichtet worden, sie sind verschwunden, sie sind zur Unterwelt gefahren. Der Doppelsalm setzt ein geschichtliches Ereignis voraus. Interessant ist es aber dabei zu beobachten, wie »eschatologisch« sich die Ausdrücke des Dichters gestalten, und wie »apokalyptisch« sie gefärbt sind. Jahwe »hat sich auf seinen Thron gesetzt als gerechter Richter«, er hat die Gottlosen vernichtet »für immer und ewig«, die Heiden sind »aus seinem Land verschwunden«. Der gelegentliche Sieg über die gelegentlichen Feinde wächst vor seinen Augen zu einem Weltgericht gewaltiger Dimensionen: »Er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit, spricht den Nationen Recht nach Gebühr«.

vor allem in dem Salomonischen Psalter. Hier lesen wir: »Das Leben der Gerechten dauert ewiglich; die Gottlosen dagegen werden ins Verderben geschafft, und ihr Andenken ist nicht mehr zu finden« (13, 9 f.). Der fromme Dichter hat eben Gott gepriesen, weil er ihn aus einer lebensgefährlichen Katastrophe errettet hat. Er spricht nun die Gewissheit aus, dass Gott die Frommen immer so retten werde. Was für Gerichte auch die Gottlosen treffen mögen, so werden doch die Frommen immer lebendig bleiben.

Ps. Sal. 14, 2 f.: »Die Frommen des Herrn werden ewiglich leben (ζήσονται εἰς τὸν αἰῶνα); des Herrn Paradies, die Bäume des Lebens sind seine Frommen. Ihre Pflanzung ist festgewurzelt in Ewigkeit; sie werden nicht ausgerottet werden, so lange der Himmel steht«.¹ Der Gedanke ist: die Gottlosen werden alle vergehen. Eine gewaltige Katastrophe eschatologischer Art wird sie vertilgen. Dabei werden aber die Frommen gerettet werden, am Leben erhalten werden, sie werden leben.

Um Errettung aus dieser Katastrophe bittet nun der Fromme oft, und darauf hofft er. So, wenn er im ersten Psalm des Dav. Psalters bekennt: »Die Gottlosen werden im Gericht nicht bestehen, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten. Denn Jahwe kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht«. Es steht ein Gericht, ein מִשְׁפָּט, bevor. Dies Gericht bedeutet ein Vergehen des Wegs der Gottlosen, d. h. die Gottlosen werden vertilgt werden. Die Frommen aber haben nichts zu fürchten, denn Jahwe kennt ihren Weg, d. h. er wird für ihr Leben Sorge tragen, dass sie gerettet werden. Denselben Sinn hat die Bitte im Ps. 26: »Raffe meine Seele nicht mit den Sündern fort und mit Blutmenschen mein Leben«; oder im Ps. 28: »Raffe mich nicht weg mit den Gottlosen und mit den Übeltätern — — —. Jahwe ist mein Schutz und mein Schild« etc.

Wenn die Frommen an solchen Stellen um Leben bitten, so hat diese Bitte als Inhalt die Erhaltung des Lebens der Einzelnen oder der Existenz der frommen Gemeinde bei der die Gottlosen vernichtenden summarischen Katastrophe. Sachlich ist dieses Ideal identisch mit dem, das ausgedrückt wird durch die Phrase »das Land erben« oder »das Land besitzen«, die aus dem Sprachgebrauch des Deuteronomium aufgenommen ist und in der Literatur, womit wir uns gegenwärtig

¹ Hier ist das Ideal des Lebens deutlich mehr kollektiv geprägt. Es handelt sich zunächst um die *Partei* der Frommen, die immer leben, d. h. bestehen soll. Aber offenbar gilt diese Lebenshoffnung auch jedem Einzelnen, der in den Tagen der Katastrophe leben wird, durch dieselbe bedroht wird, aber daraus errettet werden soll.

beschäftigen, dann und wann angetroffen wird.¹ Im Deuteronomium hat die Formel Bezug auf die gelungene Eroberung Kanaans durch die Israeliten.² In unsrer Zeit hat sie einen neuen Inhalt bekommen. Am Tage, wo die Gottlosen von der Oberfläche der Erde vertilgt werden, hoffen die Frommen im heiligen Lande allein Herrscher zu werden, das Land als ein exklusives Vorrecht in Besitz zu nehmen. So ist der Gedanke an das Besitzen des Landes nur ein anderer Ausdruck der idealen Hoffnung, am Tag der Endkatastrophe leben zu dürfen, am Leben erhalten zu werden.

Durch unsere Ausführungen über die Theorie der summarischen Endkatastrophe haben wir uns den rein eschatologischen Ausblicken der jüdischen Frömmigkeit stark genähert. Die Vorstellung einer die Gottlosen vernichtenden Katastrophe, wobei die Frommen am Leben erhalten werden sollen, ist ursprünglich eine rein geschichtliche. Sie erhält die Tendenz, übergeschichtlich zu werden, insofern als sie mythologische Momente in sich schliesst, und die Katastrophe in Zusammenhang mit den geläufigen, zum zukünftigen Äon gehörigen Motiven gestellt wird.

Wir tun nun bei unsrer Analyse des religiösen Lebensbegriffs in der populären palästinensischen Frömmigkeit einen Schritt hinein in die reine Eschatologie. Zu der Lebenshoffnung der frommen Juden der Kreise, womit wir uns beschäftigen, gehört noch ein Ideal des Lebens, welches ein Leben zum Inhalt hat, das erst im künftigen Äon gelebt

¹ Die Formel lautet hebräisch יְרֵשׁ אֶת הָאָרֶץ, griechisch κληρονομεῖν τὴν γῆν. Vgl. Dt. 1, 8. 21. 39; 4, 1. 5. 22. 26; 6, 1. 18; 8, 1; 9, 4. 5. 23; 10, 11; 11, 31; 12, 29; 16, 20 u. s. w. Im Psalter finden wir die Formel vor allem im Ps. 37, sogar als eine Lieblingsformel benutzt, und zwar im Hinblick auf die Vernichtung der Gottlosen: »Die Bösen werden ausgerottet, die aber auf Jahwe hoffen, die werden das Land besitzen« (v. 9). »Die Elenden werden das Land besitzen« (v. 11). »Die Gesegneten des Herrn werden das Land besitzen« (v. 22). Ebenso »die Gerechten« (v. 29). Vgl. Ps. 25, 13; 69, 36; Jes. 60, 21. Tob. 4, 12 wird von den gerechten Nachkommen der Urväter gesagt, sie werden das Land besitzen (κληρονομήσει γῆν). Verwandt sind die Ausdrücke: »für immer im Lande wohnen« (שָׁבַן לְעַד od. לְעוֹלָם, κατασκηνοῦν εἰς αἰῶνα) Ps. 37, v. 29; »das Besitztum der Frommen dauert in Ewigkeit«, v. 18; נָחַל הָאָרֶץ, Ps. 69, 37, u. s. w. — Im neuen Testament finden wir die Formel bekanntlich in der Bergpredigt, Matth. 5, 5; κληρονομεῖν τὴν γῆν steht aber hier in übertragener Bedeutung von der Herrschaft »der Demütigen« über die neue Erde (oder symbolisch für das Geniessen des messianischen Glückes; vgl. E. KLOSTERMANN in LIETZMANN's Handbuch zum N. T.).

² Gemäss der Verheissung Gen. 15, 7.

wird, das nicht geschichtlicher Natur, sondern übergeschichtlicher und überirdischer Art ist.¹

Diesen Sinn hat die Lebensvorstellung, wenn es Ps. Sal. 3, 16 heisst: »Die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben« (ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον). Es handelt sich hier um ein Leben, das nicht hier auf der Erde gelebt wird, sondern erst im künftigen Äon eine Tatsache werden wird. Der Übergang zu diesem Leben ist die Auferstehung.² Dieses Leben, das in der endgeschichtlichen Zukunft den Frommen verliehen wird, hat sein Gegenbild in dem Schicksal, das die Gottlosen treffen wird. Die Psalmen Salomos bieten uns an einigen Stellen Schilderungen davon. »Des Sünders Verderben (ἀπώλεια) dauert ewiglich, und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht. Das ist der Teil der Sünder in Ewigkeit« 3, 13 ff. — »Ihr Erbe ist Hades und Finsternis und Verderben (ἀπώλεια), und am Tage der Gnade über die Gerechten wird man sie nicht finden« 14, 6. »Das Erbe der Sünder ist Verderben (ἀπώλεια) und Finsternis, und ihre Übertretungen verfolgen sie bis in den Hades hinunter — — —. Die Sünder gehen am Gerichtstage des Herrn für ewig zu Grunde (ἀπολοῦνται) — — —. Die Sünder gehen für ewige Zeit zu Grunde« 15, 11 ff.

Am Tage des grossen Gerichts werden die Sünder alle in den Hades, der hier als Hölle betrachtet ist, hinuntergeworfen.³ Dieses Los ist der Inhalt des Begriffes »Apoleia«, der sowohl im Judentum als im

¹ Auf den Begriff des künftigen Äons habe ich hier keine Veranlassung einzugehen. Ich setze ihn als bekannt voraus und weise hin auf P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, S. 55 ff.; W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter², 1906, S. 278 ff.; F. WEBER, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften², 1897, S. 371 ff.

² Ebenso gewiss als ζωὴ αἰώνιος hier schon (nach Dan. 12, 2) als terminus technicus für das Leben der Gerechten im künftigen Äon steht, ebenso gewiss scheint es mir auch, dass die ἀνάστασις als »Auferstehung« in technischer Bedeutung zu fassen ist. So auch P. VOLZ, Jüdische Eschatologie, S. 365; R. H. CHARLES, Doctrine of a future Life, S. 224 f.; E. SCHÜRER, Geschichte des Jüd. Volkes⁴, II, 1907, S. 639; R. KITTEL (bei KAUTZSCH); RYLE and JAMES, The Psalms of Solomon; u. s. w. Dagegen behauptet N. MESSEL, Norsk theologisk tidsskrift, Christiania 1908, dass ἀναστήσονται nicht »auferstehen« bedeutet, sondern »sich aufrichten vom Fall« (= dem Unglück). BOUSSET äussert sich etwas unschlüssig, Die Rel. des Jud.², 1906, S. 311. Vgl. meine Abhandlung Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos psaltare, Uppsala, 1909, S. 180.

³ Über die Verwandlung des Hades in eine Hölle s. BOUSSET, a. a. O., S. 328 f.; VOLZ, a. a. O., S. 291 f. In Bezug auf die Psalmen Salomos sagt R. CHARLES richtig: »In the Psalms of Solomon Sheol in all cases is a synonym for hell«, a. a. O., S. 237. Vgl. meine Abhandlung Senjudiskt fromhetslif, S. 178 ff.

Urchristentum eine so grosse Rolle spielt.¹ Es handelt sich allerdings nicht um irgend eine Vernichtung im absoluten Sinne. Die Sünder existieren wohl, aber ihre Existenz in der Hölle ist eine Existenz, die des Namens Leben nicht wert ist.

Im Gegensatz zu dieser Scheinexistenz der Gottlosen in der Hölle wird von den Frommen gesagt, dass sie leben sollen. Wir haben eben gesehen, dass nach der Anschauung der Psalmen Salomos die Frommen auferstehen werden zum ewigen Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον). Von diesem Leben der Gerechten nach dem Gericht und nach der Auferstehung wird nun weiter gesagt: »Ihr (der Gerechten) Leben ist im Licht des Herrn und wird nimmer versiegen« (3, 16). »Die Frommen des Herrn werden das Leben erben (κληρονομήσουσιν ζωὴν) in Freude« (14, 6). »Die den Herrn fürchten werden leben (ζήσονται) in der Gnade ihres Gottes« (15, 15).

Im zweiten Buch der Makkabäer begegnet uns wieder die Vorstellung dieses künftigen Lebens innerhalb des populären palästinensischen Judentums. Der zweite der sieben Brüder, die als Märtyrer getötet wurden, spricht zu dem Peiniger: »Du verruchter Mensch, du nimmst uns zwar jetzt das zeitliche Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir um seines Gesetztes willen sterben, zu einer ewigen Wiederbelebung des Lebens auferwecken« (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἀναστήσει; 7, 9).² Der vierte spricht in derselben Situation zum König: wir haben die Hoffnung, von Gott wieder auferweckt zu werden, »für dich wird keine Auferstehung zum Leben (ἀνάστασις εἰς ζωὴν) stattfinden« (7, 14). Der letzte schliesslich spricht: »Unsere Brüder sind unter die Bundesverheissung Gottes immerwährenden Lebens (ἀενάου ζωῆς) eingetreten« (7, 36).³ Im Test. Jud. 25 lesen wir schliesslich nach der armenischer Übersetzung: »Und hernach wird Jakob

¹ Die Hauptstellen des N. T.: Matth. 7, 13; Röm. 9, 22; Phil. 1, 28; 3, 19. II Petr. 2, 3; 3, 7. Sehr oft hat auch das Zeitwort ἀπόλλυσθαι diese Bedeutung. I Kor. 1, 18; II Kor. 2, 15; 4, 3; II Thess. 2, 10; II Petr. 3, 9.

² ἀναβίωσιν ζωῆς, »entweder pleonastische Verbindung nach Analogie von οἰκοδεσπότης τῆς οἰκίας u. ähnl., oder ζωῆς ist dem Sinne nach s. v. a. εἰς ζωὴν und prägnant zu fassen vom wahren Leben wie in ἀνάστασις ζωῆς Joh. 5, 29«; C. L. W. GRIMM im Kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokr.

³ βραγὺν ἐπενέγκαντες πόνον ἀενάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκῃν θεοῦ πεπτώκασιν. Wie wir, verbinden z. B. O. ZÖCKLER (»sind dem Bunde Gottes zum ewigen Leben anheimgefallen«). Kurzgef. Kommentar); A. KAMPHAUSEN (bei KAUTZSCH; »in den Bereich göttlicher Bundesverheissung zu ewigem Leben eingetreten«). GRIMM verbindet ἀεν. ζωῆς mit πόνον und erklärt: Drangsal, die zum Leben führt, πεπτώκασιν = *perierunt*, ὑπὸ διαθ. = unter Gottes Verheissung befindlich (Kurzgef. exeg. Handb. zu den Apokr.). Die Bedeutung des ἀεν. ζωῆς als *vita aeterna* in eschatologischem Sinn bleibt allenfalls dieselbe.

lebendig werden und Israel auferstehen»;¹ nach der griechischen: »Hierauf werden Abraham und Isaak und Jakob zum Leben auferstehen».² »Die um des Herrn willen gestorben sind, werden erwachen im Leben».³ Test. Ass. 5: »Den Tod erwartet das ewige Leben.»⁴

Ehe wir diese Untersuchung abschliessen, wollen wir noch auf einige Gedanken achtgeben, die zum Vorstellungskreis des Lebens gehören. Wir haben vielfach gesehen, dass die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit eine notwendige Bedingung für das Leben in allen Formen ist. Meistens vermeidet man jedoch den Gedanken, dass die Frömmigkeit an sich das Leben schafft. Wer das Leben gibt, ist in erster Linie Gott. »Von Gottes Angesicht geht alles Leben aus«, lesen wir Jub. 12, 4. »Bei dir ist die Quelle des Lebens« singt der Dichter des Ps. 36, 10. Im Ps. Sal. 9, 9 wird gesagt: »Wer Gerechtigkeit übt, sammelt sich Leben bei Gott«. Der Gedanke ist hier, dass es bei Gott eine Schatzkammer gibt, die mit Leben gefüllt ist. Durch seine Gerechtigkeit häuft der Fromme in dieser Schatzkammer Leben an, das ihm Gott nachher spendet. Dieser Gedanke an Gott als den Lebensspender wird nun in der ganzen Literatur auf verschiedene Weise variiert.⁵ Daneben wird aber auch ein anderer Gedanke zur Geltung gebracht, der für unsre Frömmigkeit in noch höherem Grade typisch ist: der

¹ R. H. CHARLES, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs, 1908, gibt den Text wieder: ἔσται Ἰακ. ζῶν καὶ Ἰσ. ἀναστήσεται.

² Καὶ μετὰ ταῦτα ἀναστήσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ εἰς ζωὴν (nach der Ausgabe von R. H. CHARLES).

³ Οἱ ἀποθνήσκοντες διὰ κυρίου ἐξυπνισθήσονται εἰς ζωὴν. — Für den Begriff der Auferstehung wechseln hier also die Ausdrücke ἀναστήσονται und ἐξυπνισθήσονται — die Vorstellungen eines Aufstehens oder eines Erwachens. Diese Distinktion wird von BAUDISSIN ausführlich behandelt in seinem grossen Werke Adonis und Esmun, S. 416 ff.

⁴ Τὸν θάνατον ἢ αἰώνιος ζωῇ ἀναμένει (διαμένει).

⁵ Für den Gedanken an Gott als Lebensspender verweise ich auf die Abhandlung P. KLEINERT's Zur Idee des Lebens im Alten Testament, St. Kr. 1895, S. 693 ff., und das obengenannte Buch von BAUDISSIN, der besonders den Gedanken in seinem Verhältnis zum Terminus »Jahwe der lebendige Gott« untersucht, S. 450 ff. Es muss stark betont werden, dass die Vorstellung von Jahwe als Lebensquelle nicht physischer Art ist, als wäre etwa die Lebensspendung Jahwes eine reale Mitteilung der in ihm wohnenden göttlichen Lebenssubstanz. So dachten sich die Hebräer die Sache nicht. Die Lebensspendung Jahwes ist persönlicher und schöpferischer Natur. Jahwe gibt das Leben — nicht so, dass er einem Menschen Lebenssubstanz appliziert — das ist hellenistische Vorstellungsweise — sondern so, dass er in schöpferischer Allmacht das Leben hervorruft und das Leben erhält — so wie er auch in seiner Allmacht einen Menschen zum Tode verurteilt und ihm das Leben nimmt.

Gedanke, dass der Mensch durch Gehorsam gegen das Gesetz das Leben gewinnt oder das Leben erhält, oder einfach, dass das Gesetz das Leben gibt. Dieser Gedanke wird z. B. im Ps. 119 variiert: »Dein Wort gibt mir Leben«, »durch dein Gesetz gibst du mir Leben«, u. s. w. Die lebenspendende Kraft des Gesetzes und des Gesetzstudiums kommt auch im ersten Psalm durch das Bild vom reich bewässerten Baum schön zum Ausdruck. Bar. 3, 9 wird das Gesetz die ἐντολαὶ ζωῆς, Gebote des Lebens, genannt. Das Halten des Gesetzes führt zum Leben, Bar 4, 1. In den Psalmen Salomos wird vom Gesetz gesagt, dass Gott es uns zu unserem Leben geboten hat (ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν), 14, 1. Und weiter: »Des Herrn Fromme werden in ihm für ewig leben« (ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα), 14, 2. Hierher gehört auch das Wort im priesterlichen Gesetz: »Ihr sollt meine Satzungen und meine Rechte bewahren; wer sie tut, der wird durch sie leben«, Lev. 18, 5. Vgl. noch Neh. 9, 29.¹

Wir haben jetzt die Vorstellungen und Gedanken untersucht, die sich auf die Idee des Lebens als eines zur Religion gehörigen Ideals beziehen, in sofern uns diese Idee in den Dokumenten der populären palästinensischen Frömmigkeit begegnet. Wir haben gesehen, dass das Leben als Gegenstand idealer Hoffnung, in Bitte, Danksagung oder Glaubenssatz ausgedrückt, in hauptsächlich drei Bedeutungen vorkommt.

1. Leben bedeutet wie bei den Propheten und dem Deuteronomium das ungestörte Dasein des Volkes als selbständige Nation. Das Volk selbst hofft, dass es niemals aufhören wird, als Volk zu existieren und nationales und kulturelles Glück zu genießen.

2. Das Leben bedeutet ein ruhiges, reiches, unbeschädigtes Fortleben des einzelnen Frommen oder bisweilen der Gesamtheit der Frommen in Gegensatz zu der Schar der Gottlosen. Für den Einzelnen bedeutet die Lebenshoffnung zunächst, dass sein irdischer Lebenslauf durch kein todbringendes Ereignis unterbrochen werde, weder durch eine gelegentliche wirkliche Todesgefahr noch durch einen gedachten plötzlichen, vorzeitigen Tod, der der Vergeltungsdogmatik gemäss auf die schwere Sünde als ihre Strafe folgt, noch durch die gewaltige summarische Endkatastrophe, die nach seiner

¹ Dass das Gesetz ursprünglich für den Menschen Leben bezweckte, wusste auch noch Paulus, wenn er auch aus eigener Erfahrung wusste, dass es praktisch genommen zum Tod führte, Röm. 7, 10: ἡ ἐντολὴ ἥ εἰς ζωὴν. — Beispiele für die helle, optimistische Auffassung vom Gesetz aus dem Judentum habe ich gesammelt in meiner Abhandlung Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos Psaltare, S. 121 ff.

Erwartung die Gottlosen früher oder später vernichten werde. Für die Gesamtheit der Frommen bedeutet das Lebensideal, dass sie immer und für ewig fortexistieren werden. Nachdem die Feinde der Frommen, die Abtrünnigen und die Heiden, durch das Gericht Gottes, entweder mehr geschichtlich oder mehr apokalyptisch gedacht, von der Erde vertilgt sind, werden sie allein das heilige Land in Besitz nehmen und dort allein herrschen.

Die Ausdrücke, die für diese Idee des Lebens benutzt werden, sind zunächst verschiedene Formen und Wendungen des Wortes »leben« oder »Leben« oder Synonyma; weiter: negierte Wendungen der Worte »sterben«, »Tod«, »Hades«, oder Synonyma. Besonders zu bemerken ist die Formel »für ewig leben«, ζῆν (ζωή) εἰς τὸν αἰῶνα.¹ Diese Formel wird in den Psalmen Salomos benutzt, um den Gedanken auszudrücken, dass die Frommen als Partei niemals aufhören werden zu existieren. Der vom Deuteronomium herrührende nicht seltene Terminus »das Land ererben«, »das Land in Besitz nehmen« (שׂרר ארץ, τὴν γῆν κληρονομεῖν)² ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache.

3. Zuletzt hat das Lebensideal als Inhalt das Dasein, das die Gerechten dann führen werden, wenn die Sünder einmal sämtlich zum Hades hinabgestürzt sind (ἀπώλεια),³ nicht mehr in diesem Zeitalter sondern im künftigen Äon. Der Zutritt zu diesem Leben ist durch die Auferstehung, die als ein ἀνίστασθαι⁴ oder ein ἐξυπνίσεσθαι⁵ gedacht wird, vermittelt. Die Auferstehung wird deshalb als eine Auferstehung »zum Leben«, ἀνάστασις εἰς ζωὴν, bezeichnet.⁶ Dieses Leben im künftigen Äon wird entweder durch die Worte ζῆν⁷ oder ζωή⁸ in absoluter Fassung bezeichnet oder durch die näher bestimmten Ausdrücke: »ewiges Leben«, ζωὴ αἰώνιος,⁹ »immerwährendes Leben«, ἀέναιος ζωή,¹⁰ »ewige Wiederbelebung des Lebens«, αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς.¹¹ Dieses eschatologisch bestimmte Leben ist nicht als eine bloße Fortsetzung der Existenz, sondern immer als ein quali-

¹ Ps. Sal. 13, 9; 14, 2.

² S. oben Seite 32, Note 1.

³ Ps. Sal. 2, 35; 3, 13 ff.; 9, 9; 13, 10; 14, 6; 15, 11 ff.

⁴ Ps. Sal. 3, 16; II Makk. 7, 9. 14; Test. Jud. 25.

⁵ Test. Jud. 25.

⁶ Ps. Sal. 3, 16 (II Makk. 7, 9); II Makk. 7, 14; Test. Jud. 25.

⁷ Ps. Sal. 15, 15.

⁸ Ps. Sal. 3, 16; 14, 6.

⁹ Test. Ass. 5; Ps. Sal. 3, 16.

¹⁰ II Makk. 7, 36.

¹¹ II Makk. 7, 9.

tativ bestimmtes Leben gedacht, ein Dasein, das allerlei hohe Güter in sich schliesst. Dies Leben hört niemals auf, οὐκ ἐκλείψει ἔτι;¹ es ist ein Leben in der Gnade Gottes, ἐν τῇ ἐλεημοσύνῃ;² ein Leben in Freude, ἐν εὐφροσύνῃ;³ ein Leben im Lichte des Herrn, ἐν φωτὶ Κυρίου.⁴ Durch diese Bestimmungen wird das künftige Leben als etwas mehr als eine blosse Existenz, als ein Dasein oder ein Zustand bezeichnet, es steht als der Inbegriff aller Güter des eschatologisch bestimmten Heils da.

Die Besitznahme dieses ewigen Lebens wird u. a. durch die Formel »das Leben ererben«, ζῶν κληρονομεῖν, ausgedrückt.⁵

¹ Ps. Sal. 3, 16.

² Ps. Sal. 15, 15.

³ Ps. Sal. 14, 6.

⁴ Ps. Sal. 3, 16.

⁵ Ps. Sal. 14, 6.

KAPITEL III.

Die Weisheit.

Innerhalb der Weisheitsliteratur, worunter die Sprüche Salomos und die Spruchsammlung des Siraciden Jesus in erster Linie in Betracht kommen, spielt die Idee des Lebens eine sehr bedeutende Rolle. Schon vom quantitativen Gesichtspunkt aus, von dem Gesichtspunkt der Häufigkeit des Begriffs aus, kann das leicht beobachtet werden. Aber auch sachlich und inhaltlich steht die Idee mit dem ganzen Gedankenkreis der Weisheit in engstem Zusammenhang und zwar als eine vorherrschende Idee. »Leben« steht nicht nur als ein Ausdruck unter vielen anderen für das, wonach ein Mensch strebt und trachtet: das Leben ist das höchste Gut, schlechthin das Ideal des Menschen. Wenn ein Mensch das Leben hat und leben darf, so hat er genug. Er bedarf weiter nichts. Alles, was Leben gibt und zur Erhaltung des Lebens dient, ist ihm wertvoll; alles andere ist ihm gleichgültig oder verwerflich. Wie für den Weisen das Leben das höchste Gut ist, so ist auch dementsprechend in der Weisheitsliteratur »das Leben« gerade zu einem terminus technicus geworden.¹

Es stimmt mit der ganzen Denkweise der Weisheit gut überein, dass in der Regel der einzelne Mensch als Träger des idealen Lebens dasteht. Die Weisen hatten wenig Interesse für das Leben des Volkes, kaum für das Leben der Gemeinde, der Partei: der Einzelne ist es,

¹ Hier können wir eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Weisheit und dem Deuteronomium konstatieren. Auch im Deuteronomium war, wie wir gesehen haben, das Leben die das höchste Gut bezeichnende Idee. S. oben S. 4 ff. Andere Übereinstimmungen weiter unten. Der Hauptunterschied zwischen dem Deut. und der Weisheit in engerem Sinn ist, dass dort das Leben als das Ideal des Volkes Israel angesehen wird, während es hier als ein für den Einzelnen geltendes Ideal vorkommt. Der Zusammenhang den H. MEINHOLD, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, 1908, zwischen der Weisheit in speziellem Sinn und der israelitischen Religion überhaupt gelten lässt, ist gar zu weit getrieben — bis zur Verwischung der Eigentümlichkeit der jüdischen Weisheit.

der die Lebenshoffnung hegt; für ihn gilt das Lebensideal:¹ der Schüler des Weisheitslehrers wird Leben haben, wenn er seine Lehren nicht vergisst, sondern treu behält: Prov. 3, 1 f.; 4, 10. 13; 7, 2; der Weise wird leben: Prov. 3, 13 ff.; 8, 35; 15, 24; Sir. 4, 11 f.; der Gerechte wird leben: Prov. 10, 16; 11, 19; Sir. 31, 14, u. s. w.

Was für einen Inhalt hat nun die Lebensidee innerhalb der Weisheit?

Dem Lebensideal des Gerechten oder des Weisen steht der Tod gegenüber, der dem Ungerechten, dem Toren droht. Von ihnen wird gesagt, dass sie auf ihr eigenes Blut lauern und ihrem eigenen Leben nachstellen (Prov. 1, 18). Das unzüchtige Weib sinkt mit ihrem Haus zum Tode herab und zu den Schatten führen ihre Pfade (Prov. 2, 18). Der Gottlose muss sterben (Prov. 5, 23). Der mit einer verheirateten Frau Umgang pflegt, der stürzt ins Verderben (*ἀπώλεια*, Sir. 9, 9; vgl. 26, 22.²) Den Sünder erwartet eine furchtbare Katastrophe (*καταστροφή*, Sir. 9, 11). Die Sünde nimmt die Seelen der Menschen weg, d. h. tötet die Menschen. (Sir. 21, 2; vgl. 28, 6). Wo der Weg der Sünder endet, ist die Grube des Hades (Sir. 21, 10).

»Der Tod« ist hier der physische Tod, der aber in ganz besonderer Weise als Strafe betrachtet wird. Der Tod als das ganz natürliche physiologische Lebensende des Menschen ist selbstverständlich nicht gemeint. Denn, wenn man den Tod in diesem Sinne betrachtet, müssen alle Menschen sterben, die Guten sowohl als die Bösen. Dessen ist sich der Weise recht wohl bewusst. »Mir gestern und dir morgen!« ist eine Regel, die er ausdrücklich anerkennt. An der Bahre eines Verstorbenen soll der Weise denken: sein Schicksal ist auch mir zugebracht. Auf das gemeinsame, unentrinnbare Los aller Menschen hinblickend, soll er ruhig resignieren und nicht zu lange sein

¹ Das hindert nicht, dass das Lebensideal des Volkes auch vom Weisheitslehrer gekannt und akzeptiert ist; so z. B. Sir. 37, 25: »Die Tage Israels sind nicht zu zählen«, weshalb auch das Andenken des Weisen nicht verloren gehen wird (vgl. O. F. FRITZSCHE im Kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokr., und V. RYSEL bei KAUTZSCH). Sachlich wird an das Leben des Volkes gedacht Sir. 33, 7 ff.; 36, 16 ff.; 47, 22 ff. (vgl. weiter A. BERTHOLET, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911, S. 193). Prov. 2, 21 f. begegnet uns der aus dem vorhergehenden Kap. wohlbekannte Gedanke, dass die Partei der Gerechten (Weisen) im Lande immer wohnen wird, immer als Gemeinde fortleben wird, auch bei und nach der Katastrophe, die die Gottlosen (Toren) vertilgen soll. — Bloss die Kehrseite des Individualismus der Weisheit ist der Universalismus. Der Einzelne ist hier schlechthin der Mensch. Vom Menschen schlechthin ist der Schritt zur Menschheit viel kürzer als zum Volke. Der konsequente Individualismus schlägt immer in Universalismus über.

² Nach der Erklärung der Stelle von RYSEL, bei KAUTZSCH.

Herz der Trauer hingeben (Sir. 38, 16 ff.). So lautet der Grundsatz des Weisen betreffs des Todes: »Fürchte dich nicht vor dem Tode, der dir bestimmt ist; sei dessen eingedenk, dass es den Vorfahren und den Nachkommen ebenso wie dir ergeht. Dies ist das Schicksal aller Menschen von Gott aus, und wozu willst du dich sträuben gegen die Festsetzung des Höchsten?« (Sir. 41, 3 f.).¹

Alle müssen sterben. Wenn nun von dem Gottlosen speziell gesagt wird, er soll sterben, so ist damit etwas ganz Besonderes gemeint. Er soll einem potenzierten Tod heimfallen, er ist einem plötzlichen Tod, einem verfrühten Tod, einem katastrophenartigen Tod preisgegeben.² Das alte Vergeltungsschema hat für die Weisen noch Geltung. Ob nun auch die Wirklichkeit dem Dogma entsprach? Darum kümmerte sich der Weise gemeinhin nur wenig. Aber das Problem ist empfunden, und Ansätze zu einer Lösung vermissen wir nicht ganz, obschon sie sehr schwach sind. Einmal wird festgestellt, dass in einer einzigen Stunde das Unglück sich so konzentrieren kann, dass alles vorhergehende Glück vergessen wird. Besonders ist die letzte Stunde eine Stunde des Ausgleichs zwischen Sünde und Strafe: wenn das Lebensende kommt, dann wird der Herr Gelegenheit finden, dem Menschen nach seinem Wandel zu vergelten (Sir. 11, 26 ff.).³ Ein andermal macht es sich der Weise dadurch leicht, den Konflikt zwischen Dogma und Wirklichkeit zu überwinden, dass er die Begriffe »Leben« und »Tod« gewissermassen umzu-deuten versteht. Er verfeinert die Begriffe und vertieft sie, damit sie in seine Vergeltungstheorie besser hineinpassen. Wenn auch der Gottlose *lebt*, so ist das doch kein *wahres* Leben. Es ist etwas was den Schein des Lebens hat, ohne ein wirkliches Leben zu sein. »Vertraue nicht auf ihr Leben«, sagt der Weise von den Kindern der Gottlosen; es ist etwas mangelhaft daran. Das Leben der Gottlosen ist gewissermassen defekt und trägt schon die Auflösung in sich. Und auch wenn der Gottlose tausend Kinder hätte, so wäre das doch,

¹ Die Übersetzung nach V. RYSEL bei KAUTZSCH. — Vgl. noch Sir. 25, 24: um des Weibes willen müssen alle sterben. Weiter: 14, 17, wonach der Tod sich auf eine göttliche διαθήκη von der Urzeit her gründet, und 17, 2, wonach ebenso Gott die begrenzte Lebensfrist dem Menschen zugeteilt hat.

² Hier fusst also die Weisheit auf der seit Ezechiel geläufigen Katastrophentheorie.

³ Wir werden hiermit noch nicht zur Vorstellung einer Vergeltung *nach* dem Tode geführt. Es wird hier nur gesagt, dass Gott für den Tag des Hinscheidens eine solche Todesweise erfinden kann, so dass der eintreffende Tod als genügende Strafe gelten kann. Vgl. A. BERTHOLET, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, S. 192 f.

wenn die Kinder gottlos wären, schlimmer als wenn ein frommer Mensch kinderlos stürbe (Sir. 16, 1 ff.).

Wenn es nun heisst, dass der Weise und Gottesfürchtige leben wird, so können wir schon *a priori* vermuten, dass »leben« hier bedeutet: einen durch keinen unnormalen Todesfall unterbrochenen Lebenslauf vollbringen. Dass auch dies in der Tat der Sinn der Lebensvorstellung ist, wird mannigfach bestätigt. Wer die Lehren des Weisen beobachtet, wird ein langes Leben haben (Prov. 3, 1 f.; 4, 10). Die Weisheit verlängert die Lebenszeit eines Menschen und vermehrt seine Lebensjahre (Prov. 9, 11). Gottesfurcht schafft Lebenslänge (Sir. 1, 12). Wer den Vater hoch hält wird langes Leben haben (Sir. 3, 6). Wer im Bunde Gottes fest steht, der wird ein alter Mann (Sir. 11, 20).¹ Alle Lebensgefahren verlieren dem Gottesfürchtigen ihre Macht: der sengende Ostwind und die Mittagshitze. Die Krankheit verwandelt sich in Genesung (Sir. 31, 19 f.; Prov. 3, 8).

Was hat nun eine solche Macht, das Leben eines Menschen zu erhalten und zu verlängern? Die lebenspendenden Kräfte sind zum Teil in subjektiver, zum Teil in objektiver Ausdrucksweise angegeben. Prov. 3, 7 f. wird gesagt, dass die Gottesfurcht und das Abhalten vom Bösen Genesung für das Fleisch und Erquickung für die Gebeine sind (vgl. 10, 27; 14, 27; 19, 23; Sir. 1, 12; 11, 20; 31, 14). Wenn man die Unterweisung des Weisen beobachtet, wird man leben (Prov. 4, 4, 10; 7, 2). Wer das Gebot bewahrt, wird leben (Prov. 19, 16); ebenso wer der Züchtigung nachkommt (Prov. 10, 17). Wer seinen Mund behütet, bewahrt sein Leben (Prov. 13, 3; 21, 23). Das gelassene Herz ist Leben des Körpers (Prov. 14, 30). Zum Leben gereicht auch die sanfte Zunge (Prov. 15, 4; vgl. 10, 11: »Der Mund des Gerechten ist eine Quelle des Lebens«; 18, 21: »Tod und Leben steht in der Zunge Gewalt«). Dem Weisen gehört das Leben als ein sicheres Gut (Prov. 3, 21 f.; 15, 24; Sir. 4, 12). Wer Bestechungen hasst, wird leben (Prov. 15, 27). Wer Verstand erwirbt, der hat sein Leben lieb (Prov. 19, 8). Wer sich auf dem Pfade der Gerechtigkeit hält, bekommt Leben (Prov. 12, 28); wer Gerechtigkeit und Güte nachjagt, der

¹ In Bezug auf die Worte die das Lebensideal ausdrücken, sind vor allem die Zusammensetzungen μακροημερεύειν, μακροημέρευσις zu bemerken: Sir. 1, 12, 20; 3, 6; 30, 22. (Der hebräische Text zu 30, 22 hat **הַאֲרִיךְ יָמִים**). Diese seltenen Wörter finden sich übrigens nur im Deuteronomium: 5, 33; 6, 2; 11, 9, 21; 32, 47 (vgl. auch μακροήμεροι 4, 40); und der deuteronomistischen Stelle Richter 2, 7. (Die hebr. Vorlage hat **הַאֲרִיךְ יָמִים**; einmal **יָרְכוּ יָמִים**, Deut. 11, 21). Siehe E. HATCH and H. A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint, s. v. — Auch hier finden wir also eine deutliche Beeinflussung von Seiten der deut. Literatur auf die Weisheit.

findet Leben (Prov. 21, 21). Gerechtigkeit gereicht zum Leben (Prov. 11, 19; vgl. 10, 2; 11, 4). Wer seinen Vater hoch hält, wird viele Tage leben (Sir. 3, 6). Auf der inneren ethischen Beschaffenheit eines Menschen beruht schliesslich sein Leben und sein Tod. Deshalb gilt es, das Herz zu bewahren, dass es ethisch gesund erhalten wird. Darum lautet die Ermahnung des Weisheitslehrers an seinen Schüler: »Behüte dein Herz mit allem Fleiss, denn von ihm geht das Leben aus« (Prov. 4, 23)¹.

Unter den objektiven Mächten, die Leben geben, wird in erster Linie die Weisheit genannt. Die Weisheit hat lange Lebensdauer in der rechten Hand. Sie wird »ein Baum des Lebens« (עֵץ־חַיִּים, ξύλον ζωῆς) geheissen (Prov. 3, 16. 18). Sie gibt Leben dem, der sie findet (Prov. 8, 35), und viele Lebenstage und vermehrte Lebensjahre (Prov. 9, 11). So wie die Weisheit selbst Leben gibt, so auch die Unterweisung eines Weisen. Der Unterricht, die Züchtigung, die Worte, die Satzungen des Weisen bringen dem gehorsamen Schüler langes Leben (Prov. 3, 1 f.; 4, 13. 22; 6, 23). Die Zurechtweisung des Weisen wird sogar »eine Zurechtweisung des Lebens« (חֻכְּתָּ חַיִּים, ἐλεγχος ζωῆς) genannt (Prov. 15, 31), und sein Unterricht eine Quelle des Lebens (מְקוֹר חַיִּים, πηγὴ ζωῆς, Prov. 13, 14). Nach der Weisheit des Siraciden ist auch das mosaische Gesetz eine lebenspendende Kraft. Es wird hier »Gesetz des Leben« (νόμος ζωῆς) genannt (Sir. 17, 11; 45, 5).² Hier schliesst sich der Weisheitslehrer der populären Frömmigkeit an, wie wir sie geschildert haben.³ Ganz natürlich, denn für den Weisen ist das mosaische Gesetz der Inbegriff der höchsten Weisheit, und es hat also an allen Eigenschaften und Kräften der Weisheit teil.

In letzter Instanz stammt auch in der Weisheit das Leben von Gott: »Gutes und Schlimmes, Leben und Tod, Armut und Reichtum kommen vom Herrn« (Sir. 11, 14). Gott macht die Seele hoch und die Augen hell, er verleiht Genesung, Leben und Segen (Sir. 31, 20).

Die Faktoren, die Leben geben, sind also in der Weisheit, ganz wie in der prophetischen und in der populären Frömmigkeit religiöser und ethischer Art. Ein wahres ethisches Verhalten und ein richtiges

¹ Selbstverständlich bedeutet »Leben« hier nichts anderes als überall sonst in dieser Literatur: langes Leben, ungestörtes Leben. Ganz verkehrt ist also die Bemerkung von H. STRACK zur Stelle: Leben = das geistige wie das sittliche, und seine Hinweisung zu Matth. 15, 19 (im Kurzgef. Kommentar). Die Weisheit kennt den Begriff »sittliches Leben« nicht — ebensowenig wie das ganze Alte Testament, wie wir später sehen werden.

² Vgl. Prov. 14, 27, LXX: πρόσταγμα Κυρίου πηγὴ ζωῆς.

³ Vgl. oben S. 36.

Verhältnis zu Gott sind die Grundbedingungen zur Erwerbung des Lebensideals. Zur Weisheit gehören aber nicht ausschliesslich ethische und religiöse Wahrheiten in beschränktem Sinn, zur Weisheit gehören auch eine Menge von praktisch-rationalen Grundsätzen, und zum Ideal des Weisen gehören Eigenschaften und Charakterzüge, die mehr natürlich-psychologisch als ethisch-religiös orientiert sind. Die Mischung von rein religiösen und rein rationalen Ideen ist ja der jüdischen Weisheit sogar eigentümlich und konstitutiv. Der Dualismus zwischen dem Religiös-Ethischen und dem Rationalen ist dem Weisen natürlich nicht bewusst. Der Dualismus wird ausserdem durch die Betrachtungsweise gut überwunden, wonach das höchste Gut das lange, glückliche Leben ist, und alles das gut ist, was dieses Ideal fördert. In der langen Reihe lebensfördernder Faktoren nehmen die ethischen und religiösen allerdings die erste Stelle ein — die jüdische Weisheit war ja immer von religiösen Gesichtspunkten als den obersten aus orientiert — aber danach fängt die Serie rein profaner Mittel an, die dazu beitragen, das Menschenleben zu fördern. Diese Koordination der ethisch-religiösen und der rein rationalen Mittel zur Erhaltung und Verlängerung des Lebens kommt nun auch in der Lebensteologie der Weisheitsliteratur deutlich zum Ausdruck.

Prov. 16, 15 lesen wir: »Wenn der König sein Angesicht leuchten lässt, so ist das Leben, und seine Gnade ist eine Wolke von Frühlingsregen«. ¹ In der Weisheit des Siraciden finden wir die überaus charakteristischen Worte: »Ein treuer Freund ist ein Lebenselixir« (φάρμακον ζωῆς 6, 16). ² Zum Vorstellungskreis des Lebens gehört es auch, wenn Sir. 26 gesagt wird, dass die Ehe mit einer guten Frau die Lebenstage des Mannes verdoppelt, und dass die Klugheit der Ehefrau das Gebein des Ehemannes lebenskräftig macht (v. 1, 13). Ganz modern klingt es, wenn es Sir. 30, 22 heisst, dass Herzensfreude Leben für den Menschen ist, und dass Frohlocken seine Lebenstage verlängert. Es ist nur die Kehrseite davon, wenn es heisst: »Von der Trauer kommt der Tod her, und Trauer im Herzen drückt die Lebenskraft herunter« (Sir. 38, 18).

Meistens wird in der Weisheit das Verhältnis zwischen dem lebenspendenden Faktor und der Gabe des Lebens einfach als ein Verhältnis von Ursache und Wirkung oder von Grund und Folge gedacht.

¹ Ganz missverstanden haben die LXX die Stelle. Sie übersetzen: ἐν φωτὶ ζωῆς υἱὸς βασιλείας. Interessant ist hier die Verbindung »Licht des Lebens«, die hellenisch klingt; vgl. Joh. 1, 4; 8, 12.

² Vgl. die oft angeführte Charakterisierung bei Ignatius vom Brod des Abendmahls als einem φάρμακον ἀθανασίας; Eph. XX.

Nicht selten werden nun verschiedene Ausdrucksweisen benutzt, die das Leben als ein mehr oder weniger unpersönliches, organisch oder mechanisch natürliches Erzeugnis der lebenspendenden Faktoren angeben. Das Leben ist dann nicht eine persönliche Gabe Gottes, sondern es ist ein ganz natürliches und selbstverständliches Resultat, das durch eine innere Notwendigkeit aus der Weisheit, dem Gesetzesgehorsam oder der Gottesfurcht hervorgeht. Wir können also in der Weisheit ganz denselben Sachverhalt beobachten, wie wir oben schon im Deuteronomium und dann bei Ezechiel konstatiert haben. In der Weisheit ist diese psychologisch-rationale Betrachtungsweise natürlich durch die ganze rationale Denkweise, die für die Weisheit typisch ist, noch gestützt.

Symptomatisch für die genannte Betrachtungsweise ist nun eine Anzahl bildlicher Ausdrücke, die uns in der Weisheitsliteratur begegnen. Die Weisheit ist ein *Baum des Lebens*¹ (Prov. 3, 18). Ein Baum des Lebens ist auch die sanfte Zunge (Prov. 15, 4).² Der Unterricht des Weisen ist eine *Quelle des Lebens*³ (Prov. 13, 14). Die Furcht des Herrn ist ebenso eine Quelle des Lebens (Prov. 14, 27).⁴ Sehr charakteristisch ist die Benutzung des medizinischen Terminus: *φάρμακον*, *Arznei*; ein guter Freund ist ein *φάρμακον ζωής* (Sir. 6, 16). In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung, dass die der Weisheit entsprechende Lebensweise *ein Weg ist, der zum Leben führt*, oder wo immer demjenigen Leben zuteil wird, der diesen Weg wandelt. Die Zurechtweisung des Weisen ist ein Weg des Lebens, *דרך חיים, ὁδὸς ζωής* (Prov. 6, 23; 10, 17).⁵

Wir wollen jetzt zusammenfassen, was wir über die Vorstellung des Lebens als des höchsten Gutes in der Weisheit gelernt haben.

1. Der Träger des Lebens ist der Einzelne. Der allgemeine Individualismus der Weisheit hat auch diese Idee geprägt. Das Volk und die Gemeinde sind ganz in den Hintergrund getreten. Betreffs dieser individualistischen Anschauung bezeichnet die Weisheit gerade den Schlusspunkt der von Ezechiel angebahnten Entwicklung.

2. Das Leben bedeutet dem Inhalt nach immer das natürliche irdische Leben, nicht etwa »ethisches« und »persönliches Leben«

¹ LXX: *ξύλον ζωής*.

² LXX: *δένδρον ζωής*.

³ LXX: *πηγή ζωής*.

⁴ LXX: *πρόσταγμα Κυρίου πηγὴ ζωής*.

⁵ Vgl. auch Prov. 5, 6 und 15, 24, wo die LXX geben: *ὁδοὶ ζωής διανοήματα συνετοῦ*.

o. ä. Leben ist langes Leben, ungehemmtes Leben, glückliches Leben. Die Idee gehört ganz und gar der diesseitigen Sphäre an. Die eschatologisch ausgeprägte Lebensidee, die wir in der populären Frömmigkeit gefunden haben, ist der Weisheitsliteratur fremd, insofern sie auf palästinensischen Boden gewachsen ist.¹

3. Das inhaltlich so bestimmte Leben ist weniger als eine Gnadengabe Gottes betrachtet denn als eine gewissermassen natürliche Folge eines den Forderungen der Weisheit entsprechenden Verhaltens. Die Betrachtungsweise ist eher rational-psychologisch als ethisch-

¹ Hiergegen scheint Sir. 48, 11 (12) zu sprechen, das nach der gewöhnlichen Wiedergabe die Lehre von einem höheren Leben im eschatologischen Sinn zu enthalten scheint. Hieron: nam nos vita vivimus tantum; Luth.: »da werden wir das rechte Leben haben«. Der griechische Text lautet: καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζήσομεθα. Danach erklärt z. B. FRITZSCHE: »denn auch wir werden gewisslich am Leben bleiben. Hiernach ist denn von einer Auferstehung der Toten hier überall keine Rede, vielmehr erhalten wir durch diese Stelle die interessante Notiz, dass der Verf. den grossen Aufschwung Israels bei der Rückkehr des Elias zu erleben hofft und ihn also als nahe bevorstehend betrachtet«. Andere denken an »das ewige Leben« in apokalyptischem Sinn, durch die Auferstehung vermittelt. Der durch R. SMEND restituierte hebr. Text gibt indessen an, dass derartige Vorstellungen dem Verfasser fremd waren. Er hat geschrieben: וְאִשְׁרִיךְ בִּי חַיָּה תְּחִיָּה, »aber seliger du selbst, denn du lebst«. Die Worte beziehen sich also auf Elia und besagen, dass dieser wie früher Henoch den Tod nicht zu schauen brauchte; vgl. V. RYSEL bei KAUTZSCH. — Die griechische Lesung beweist allerdings, dass der *Enkel-Übersetzer* mit der Vorstellung eines Lebens nach dem Tode vertraut war; vgl. R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, 1906, S. 462. — Sekundär ist ebenso die Stelle von den Höllequalen der Gottlosen 7, 17 (SMEND, a. a. O., S. 67). Über Sir. 46, 12; 49, 10 s. SMEND S. 443 f.; A. BERTHOLET, Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911, S. 192. — Für den Standpunkt der Weisheit in Bezug auf das Los nach dem Grabe sind wohl Hiob 14, 14; Pred. 3, 18 ff. massgebend. Der Weise verhält sich skeptisch zu einem eventuellen Leben nach dem Tode. Deshalb legt er das Hauptgewicht auf das gegenwärtige Erdenleben: »besser ein lebender Hund als ein toter Löwe« (Pred. 9, 4). Der Weise schwankt in seiner Skepsis zwischen einfacher Verneinung und Anerkennung der Möglichkeit eines Lebens nach dem Grabe. Am deutlichsten scheint uns die subjektive Möglichkeit ausgesprochen zu sein, Hiob 19, 25 f. (neuere Versuche die post mortem-Vorstellung zu retten: J. SPEER, ZATW 1905, S. 47 ff.; A. BERTHOLET, a. a. O., S. 112 f.) und Ps. Dav. 49, 16; beide Stellen gehören ja in die Weisheit hinein. (Über Ps. 49 als Lehrgedicht vgl. E. BALLA, Das Ich der Psalmen, S. 41). Dass der Tod und der Hades *eigentlich* aufzufassen sind, scheint mir auf Grund von v. 10 ff., 18, 20 sicher. Mit dem Begriff »Todesgefahr« kommt man hier nicht aus (neuerdings BAUDISSIN, Adonis und Esmun, S. 395). Gegen die Erklärung B. DUHM's, der hier die Unsterblichkeitslehre angedeutet findet, spricht v. 11. Ich finde hier die Hoffnung ausgesprochen, dass der Dichter *nachdem er gestorben ist*, von Jahwe aus dem Hades befreit werde. Über die Stellung der Weisheit zum Dasein nach dem Tode s. H. MEINHOLD, Die Weisheit Israels, S. 140 ff.

religiös. Wer sich nach dem Ideal der Weisheit einrichtet, wer die Gebote des mosaischen Gesetzes und die übrigen Satzungen der Weisheitslehre hält, der wird selbstverständlich und kraft eines immanenten Gesetzes das ideale Leben erlangen.

4. Die Weisheit hat eine gewisse Terminologie ausgebildet, die der rationalen Auffassung einen noch stärkeren Ausdruck verleiht: der Weise redet oft und gern vom »Baum des Lebens«, von der »Quelle des Lebens«, der »Arznei des Lebens«, dem »Weg des Lebens«.

5. Der Platz, den die Lebensidee in der Begriffswelt der Weisheit einnimmt, ist so hervorragend, dass wir nicht zaudern, diese Idee als eine Zentralidee der Weisheit zu bezeichnen. Das Ideal, das höchste Gut, ist für den Weisen zu leben, lange zu leben, glücklich zu leben. Das von der Weisheit geforderte Verhalten ist nur ein Mittel, um das Ideal des Lebens zu verwirklichen. Der Weise erfüllt die Massregeln der Weisheitslehre nicht eigentlich, um weise zu sein, sondern um l e b e n zu dürfen. Wenn die Weisheit »Lebensweisheit« ist, so ist sie das nicht nur, weil sie eine Weisheit *für* das Leben ist, sondern auch weil sie eine Methode darbietet, Leben zu gewinnen.

6. Die Weisheit ist bei ihrer Ausprägung der idealen Lebensidee besonders stark vom Deuteronomium beeinflusst. Dieser Einfluss bezieht sich zunächst auf die Einfügung der Idee ins Zentrum der religiösen Vorstellungswelt. Weiter auf die Mechanisierung des Verhältnisses zwischen den Voraussetzungen des Lebens und dem Leben selbst. Zuletzt auch auf die Terminologie, wodurch das Lebensideal zum Ausdruck gebracht wird.

KAPITEL IV.

Die Apokalyptik.

Die typischen Dokumente aller Apokalyptik sind ohne Zweifel in der sogenannten Henochliteratur eingeschlossen. Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, legen wir das äthiopische Henochbuch unserer Untersuchung zu Grund, um dann im folgenden jede einzelne der apokalyptischen Hauptschriften zu untersuchen. Am Ende der Untersuchung wollen wir die Hauptzüge der in der Apokalyptik vorkommenden Vorstellungen über das Ideal des Lebens übersichtlich zusammenfassen.¹

Wegen der nicht einheitlichen Komposition des äthiopischen Henochbuchs ist es nötig, die verschiedenen Hauptbestandteile einzeln zu behandeln.²

Wir beginnen mit dem als Grundschrift bezeichneten Teil des Henochbuches, Kapp. 1—36, 72—105 (vorläufig mit Ausnahme der eingestreuten »noachitischen Interpolationen«).

Unter den von Gott geschaffenen Wesen gibt es solche, die nicht sterben können, und solche, die sterben müssen. Die nicht sterben können, sind die himmlischen Geister. Diese werden genannt: *πνεύματα ζῶντα αἰώνια (καὶ οὐκ ἀποθνήσκοντα εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος; 15, 4. 6).*³ Die sterben müssen, sind vor allem die irdischen Menschen. Sie sind, alle dem Tode preisgegeben: »Der Sünder wird mit dem Sünder sterben, und der Abtrünnige mit dem Abtrünnigen versinken.«⁴ Die, welche Gerechtigkeit üben, werden wegen

¹ Die Schriften, die wir im folgenden behandeln werden, sind: das äthiopische Henochbuch, das Buch Daniel, das slavische Henochbuch, das vierte Esrabuch, die syrische Baruchapokalypse, die jüdischen Sibyllinen.

² Ich schliesse mich im folgenden der Einteilung von G. BEER (bei KAUTZSCH) an.

³ Ich gebe den griechischen Text nach H. B. SWETE, *The old Testament in Greek*, Vol. 3, 1905.

⁴ Natürlich in den Hades, der hier als Hölle betrachtet wird. R. H. CHARLES also richtig: »into Gehenna« (*The Book of Enoch*, 1893, zur Stelle).

der Taten der Menschen sterben und wegen der Taten der Gottlosen eingesammelt werden»¹ (81, 8 f.).²

Dies ist eine allgemein geltende Wahrheit. Aber der Verfasser der Henochapokalypse lebt nicht in allgemein geltenden Verhältnissen. Er lebt im Schatten der schrecklichen Endkatastrophe, die seiner Erwartung gemäss den allgemein irdischen Verhältnissen ein Ende machen wird. Diese Endkatastrophe bedeutet für die Frommen die Verwirklichung einer inbrünstig ersehnten Hoffnung: die endgültige Vernichtung der Sünder und der Gottlosen von der Erde. Eine Welt ohne Gottlose, das war das höchste Ideal der Frommen dieser Kreise.³ Die Verwirklichung dieses Ideals war nun ein für die apokalyptische Phantasie nahe bevorstehendes Ereignis: plötzlich werden die Gottlosen ausgerottet werden, durchs Schwert werden sie fallen und durch andere Unglücksschläge gänzlich vernichtet werden.⁴ Und nun heisst es in Bezug auf diese vernichtende Katastrophe: »Hofft nicht, dass ihr Sünder leben werdet, sondern ihr werdet hingehen und sterben. Denn ihr kennt kein Lösegeld, denn ihr seid zubereitet für den Tag des grossen Gerichts, den Tag der Trübsal und grossen Beschämung für euren Geist« (98, 10). »Wehe euch, die ihr die Worte der Gerechten zu nichte macht, denn ihr werdet keine Hoffnung auf Leben haben« (98, 14). »Sie (die Sünder) werden keinen Frieden haben,⁵ sondern eines plötzlichen Todes sterben« (98, 15).⁶ »Ihr werdet umkommen und kein gutes Leben haben« (99, 1). Das werden die Gottlosen erfahren, weil sie »die Quelle des Lebens« verlassen haben (96, 6). Sie haben ja auch »auf den Wegen des Todes« gewandelt (94, 3).

Wenn nun die Gottlosen durch diese vernichtende Katastrophe vergehen, werden die Gerechten am Leben erhalten werden. Daher

¹ CHARLES weist auf Jes. 57, 1 hin und auf die Phrase »zu seinen Vätern versammelt werden«.

² Die Übersetzungen nach BEER (bei KAUTZSCH) und FLEMMING und RADERMACHER (Griech. Christl. Schriftst. Bd. 5).

³ Vgl. dieselbe Vorstellung innerhalb der populären palästinensischen Frömmigkeit; s. oben S. 29 f.

⁴ Diese die Gottlosen vernichtende Endkatastrophe nimmt bisweilen den Charakter einer *Weltkatastrophe* an. So schon im Kap. 1 in der Schilderung der *ἡμέρα ἀνάγκης*, wo die Sünder beseitigt werden.

⁵ Der Ausdruck »keinen Frieden haben« ist ein aus Jes. 48, 22; 57, 21 stammender eschatologischer terminus technicus für das Schicksal der Gottlosen in der eschatol. Zukunft. S. P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, S. 282.

⁶ Die *plötzliche* Vernichtung: Hen. 94, 1. 6. 7; 95, 6; 96, 1. 6; etc.

J. Lindblom.

spricht auch Henoch zu seinen Söhnen: »Sucht und wählt euch die Gerechtigkeit und ein frommes Leben und wandelt auf den Wegen des Friedens, damit ihr lebet und es euch wohl gehe« (94, 4).

Die Idee des Lebens wird also hier in Anspruch genommen für den Vorstellungskreis, der sich um die Katastrophentheorie bewegt. Wir kennen ja schon diese Verwendung des Lebensbegriffes von der älteren Literatur her.¹

Aber diese Idee des Lebens gewinnt in der Grundschrift des Henochbuchs eine bedeutende Bereicherung. Das Leben der Gerechten wird, nachdem sie bei der grossen Katastrophe gerettet worden sind, auch inhaltlich näher beschrieben: »Den Auserwählten wird Licht², Freude³ und Friede zu teil werden, und sie werden das Land ererben (κληρονομήσουσιν τὴν γῆν)⁴. — — — — — Danach wird den Auserwählten Weisheit verliehen werden; und sie alle werden leben (πάντες οὗτοι ζήσονται) und nicht mehr sündigen, weder aus Versehen noch aus Übermut, und in dem erleuchteten Menschen wird Licht und in dem Verständigen Verstand sein. Sie werden sich nicht verschulden, noch sich versündigen alle ihre Lebenstage und auch nicht durch die Zornesglut sterben, sondern sie werden die Zahl ihrer Lebenstage vollenden, und ihr Leben wird zu hohem Alter kommen in Frieden, und der Jahre ihrer Freude werden viele sein in ewiger Wonne und Frieden, alle Tage ihres Lebens« (5, 7 ff.). Wie im Paradies der Urzeit steht auch in der neuen Welt ein Lebensbaum, dessen Frucht den Auserwählten Leben geben wird (τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν). Dadurch werden sie ein langes Leben leben können (ζωὴν πλείονα ζήσονται) ganz so wie die Urväter, und weder Plage noch Trauer, noch Leid wird sie treffen (25, 5 ff.).⁵

¹ S. oben S. 14, 30 f.

² Zur Vorstellung vom Dasein der Gerechten im künftigen Äon als einem Dasein im Licht, die uns schon oben Ps. Sal. 3, 16 (vgl. S. 34) begegnet ist, s. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 328 ff. »Das Licht gehört zum Wesen der überirdischen Sphäre; es bildet die Substanz des Himmels«. Die Vorstellung begegnet uns besonders oft in der Henochliteratur.

³ Vgl. Ps. Sal. 14, 6: οἱ δὲ ὅσοι Κυρίου κληρονομήσουσιν ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ. Weitere Belege bei Volz, a. a. O., S. 349.

⁴ Vgl. oben S. 32.

⁵ Hier wird also nicht an ein ewiges, immerwährendes Leben gedacht. Das Ideal hinsichtlich der Lebensdauer im künftigen Äon ist ein sehr hohes Alter. Diese Bescheidenheit der apokalyptischen Phantasie gehört mit einer naiveren Auffassung der letzten Dinge zusammen. So schon Jes. 65, 17 ff., wo gesagt wird, dass die Jahre der Menschen erfüllt werden, und der Jüngste als Hundertjähriger sterben wird. Weiter Jub. 23, wo es heisst, die Tage werden anfangen viel zu werden und zu wachsen von Geschlecht zu Geschlecht, bis ihre

In diese glückliche Existenz gehen die aus der Endkatastrophe erretteten Gerechten direkt hinein; die vorher Gestorbenen treten durch die Auferstehung dort hinein: »Der Gerechte wird vom Schläfe auferstehen, er wird auferstehen und auf dem Wege der Gerechtigkeit wandeln, und sein ganzer Weg und Wandel wird in ewiger Güte und Gnade sein. Er wird gegen den Gerechten gnädig sein und wird ihm ewige Rechtschaffenheit geben und ihm Herrschaft verleihen, und er wird in Güte und Gerechtigkeit leben und in ewigem Lichte wandeln» (92, 3 ff.).¹

Das Leben, das der Apokalyptiker hier erwartet als ein hohes Ideal, ist also nicht ein Leben irdischer Art, ein Leben, das hier in diesem Äon gelebt wird, wie es z. B. in der Weisheit der Fall war, sondern ein Leben überirdischer, himmlischer Natur, das erst nach der grossen eschatologischen Umwandlung, nach der die Gottlosen vernichtenden Katastrophe und nach der Auferstehung der Toten anfangen wird.

Aber auch in einem andern Sinn finden wir eine Hoffnung auf Leben ausgesprochen. Diese gilt dem Zustand unmittelbar nach dem Tode. Vom Schicksal der Verstorbenen nach dem Tode macht sich der Apokalyptiker folgende Vorstellung (22). Die Scheol befindet sich in einem grossen Berg im fernen Westen. Sie ist in vier Abteilungen geteilt, die als vier Höhlungen beschrieben werden. Drei von ihnen sind finster und eine hell, und in der Mitte der letzten befindet sich eine Wasserquelle. In dieser Abteilung befinden sich die Seelen der Gerechten, und das Dasein, das sie dort führen, wird als ein verhältnismässig gutes und glückliches beschrieben.² Diesem Zustand der gestorbenen Gerechten gilt wohl die schöne Schilderung Kap. 103: Alles Gute und Ehre und Freude ist bereitet und aufgeschrieben für die Geister derer, die in Gerechtigkeit gestorben sind. Viel Gutes wird ihnen gegeben als Vergeltung für ihre Mühe in diesem

Tag nahe kommen an 1000 Jahre. Vgl. noch Hen. 10, 17: die Frommen werden leben, bis sie 1000 Kinder gezeugt haben. Die syr. Baruchapokalypse 73, 3: niemand wird vorzeitig sterben. — Hiermit verwandt ist wohl die Aussage vom Ebed Jahwe Jes. 53, 10: er wird (nach seiner Auferstehung) lange leben.

¹ Vgl. 22, 13 (der griechische Text: $\mu\epsilon\tau\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\omega\sigma\iota\nu$; äth. T.: »sie werden sich erheben«. CHARLES: »be raised«); 90, 33: die Schafe versammeln sich im Haus des Herrn; 91, 10: »der Gerechte wird vom Schlaf auferstehen«. S. weiter W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter², 1906, S. 310 f.; R. H. CHARLES, Doctrine of a Future Life, 1899; S. 192.

² Die Vorstellungen sind ziemlich unklar, und der Text ist nicht in Ordnung. Ich schliesse mich P. VOLZ an, der die Stelle a. a. O., S. 135 behandelt. Vgl. auch R. H. CHARLES, The Book of Enoch, 1893, S. 93 ff.; derselbe: Doctrine of a Future Life, 1899, S. 184 ff.

Leben. Ihr Los ist besser sogar als das Los der Lebendigen. Ihre Geister werden sich freuen und frohlocken und niemals untergehen. Dieses Dasein der Geister der Gerechten nach dem Tode in dem Zwischenzustand wird nun als ein Leben, als ein wahres Leben betrachtet: »Die Geister von euch, die ihr in Gerechtigkeit gestorben seid, werden leben«. Den Geistern der Sünder wird es dagegen »schlecht ergehen und ihre Trübsal wird gross werden«.¹

Die sogenannten *noachitischen Interpolationen* bieten keine originalen Gedanken in Betreff der Lebensvorstellung. Die Menschen sind von Anfang an wie die Engel zur Unsterblichkeit geschaffen. Durch die Sünde ist der Fluch des Todes über sie gekommen (69, 11).² Für den sterblichen Menschen ist nunmehr das Ideal zunächst: so lange wie möglich auf der Erde zu leben. Die Riesen der Urzeit werden damit bestraft, dass sie kein langes Leben³ leben dürfen. »Von allem, worum sie dich bitten werden, soll ihren Vätern nichts gewährt werden für sie: dass sie etwa hoffen dürften, ein ewiges Leben zu führen,⁴ und dass jeder von ihnen fünfhundert Jahre leben werde« (10, 9 f.). Das lange Leben ist auch ein Moment des eschatologischen Ideals. Der die Gottlosen vernichtenden Endkatastrophe werden die Gerechten entnommen, und sie werden dann am Leben bleiben, bis sie tausend Kinder gezeugt haben werden, und alle Tage ihrer Jugend und ihres Alters werden sie in Frieden vollenden« (10, 17). Dann folgt eine Beschreibung des äusseren und inneren Segens, der den künftigen Äon kennzeichnen soll.

¹ Der Ort der seligen Seelen, von denen hier gesagt wird, dass sie auch nach dem Tode leben werden, braucht kein anderer zu sein als der Kap. 22 angegebene. Zu bemerken ist, dass die Scheol hier nicht im Inneren der Erde liegt, sondern an einem kosmischen Ort, den Henoch während seiner Reisen durch die Welträume besucht. Aber die Scheol hat verschiedene Räume, die verschiedene Aufenthaltsorte für die Geister bilden, »himmlische« für die Gerechten, »höllische« für die Gottlosen. Wenn VOLZ a. a. O., S. 138, sagt, dass nach den Kap. 102—104 die gestorbenen Gerechten mit dem Tod gleich in den Himmel kommen, die Gottlosen aber in die Hölle, so kann das wenigstens missverstanden werden. Besser CHARLES, der zu 103, 3. 4 bemerkt: »the blessings here depicted will be enjoyed by the righteous, both in Scheol and in the spiritual theocracy established after the final judgment«. Ähnlich BEER: »die Freuden werden den Gerechten schon in der Scheol und dann im messianischen Reiche zu teil«.

² So schon nach ältester israelitischer Anschauung; vgl. Gen. 2, 3.

³ Der griechische Text: μακρότης ἡμερῶν.

⁴ Gr.: ζῆσαι ζωὴν αἰώνιον; der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος, der anders als Terminus für das Leben der Gerechten im künftigen Äon benutzt wird, bedeutet hier das, was die Worte zunächst angeben: ein immerwährendes, niemals beendiges Leben überhaupt, oder ein praktisch genommen unendliches Leben; hier z. B. ein Leben von etwa 500 Jahren.

In den jüngsten Teilen des Henochbuchs, den sogenannten *Bilderreden*,¹ finden wir dagegen eine sehr ausgebildete Lebens-theologie. Das Leben, das hier dem Apokalyptiker als Ideal vorschwebt, ist das himmlische Leben im zukünftigen Äon, das Leben nach der Auferstehung² und der grossen Welterneuerung.³ Zu bemerken ist hier der Ausdruck: »ewiges Leben« (Gr. ζωή αἰώνιος), der hier als ein *fest geprägter terminus technicus* für das Dasein der Frommen nach der Auferstehung steht. Henoch weiss, dass ihm vom Herrn der Geister das Los des ewigen Lebens zuerteilt worden ist (37, 4). Hier stossen wir auch auf den Ausdruck »das Leben ererben« (Gr. ζῶν κληρονομεῖν) für die Besitznahme der Frommen von der eschatologischen Zukunft (40, 9). Ihre Namen sind schon im voraus in Büchern aufgezeichnet, die »die Bücher der Lebendigen« genannt werden (47, 3).⁴ Dies zukünftige Leben wird in den neuen Himmeln und auf der neuen Erde geführt werden, die Gott schaffen wird durch Umwandlung des alten Kosmos (45). Dies Leben wird unaufhörlich sein, ein Leben ohne Ende, also ein *ewiges* Leben im buchstäblichen Sinne: »Die Gerechten werden im Lichte der Sonne, und die Auserwählten im Lichte des ewigen Lebens sein; und die Tage ihres Lebens haben kein Ende, und die Tage der Heiligen sind ohne Zahl« (58).

Was die Gottlosen betrifft, so ist ihr Los, am Tage des jüngsten Gerichts definitiv in die Scheol verbannt zu werden. Von jetzt an ist die Scheol als eine Hölle im wirklichen Sinne gedacht und wird als ein Tal mit loderndem Feuer, als ein brennender Feuerofen geschildert. Hier werden die Gottlosen zusammen mit allen bösen Geistern gemartert werden bis in die Ewigkeit zur Strafe ihrer Sünden (54, 56, 69).

Ähnlich werden die Schicksale der Menschen im zukünftigen Äon im *paränetischen Schlusskapitel* des ganzen äthiopischen Henochbuchs beschrieben. Die Namen der Gerechten sind im Buch

¹ Die Kap. 37—71, die wahrscheinlich vom ersten vorchristlichen Jahrhundert und jünger als die übrigen Bestandteile des Buches sind. Über die Altersfrage s. besonders E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi⁴, III, S. 279 ff.

² Die Auferstehung ist eine Hauptlehre dieser Bilderreden, und zwar ist sie als eine allgemeine Auferstehung gedacht: 51, 1—3. Dass auch die Heiden auferstehen werden, ist nicht ausdrücklich gesagt, ist jedoch wahrscheinlich.

³ Die Umwandlung des Kosmos: 45. Vgl. Jes. 65, 17; 66, 22 und Hen. 72, 1; 91, 16. Weitere Belege bei VOLZ, S. 296 ff.

⁴ Über diesen Begriff s. oben S. 10.

der Lebendigen und in den Büchern der Heiligen¹ aufgeschrieben. Ihre Geister werden glänzen Zeiten ohne Zahl hindurch. Die Sünder aber werden ins Feuer geworfen (108).

Das zuletzt dargestellte Lebensideal ist das spezifische Lebensideal der Apokalyptik. Wenn der fromme Apokalyptiker um Leben bittet oder auf Leben hofft, so schwebt ihm ein glückliches Leben im künftigen Äon als Ideal vor. Wir können dieses Lebensideal als das Ideal eines seligen Daseins nach der Auferstehung bezeichnen.² Dieses künftige Leben eschatologischen Sinnes ist nun das, was mit einem technischen Terminus »das ewige Leben« (חַי עוֹלָם, ζῶν αἰώνιος) bezeichnet zu werden pflegt. Wir haben es freilich schon früher in der populären Frömmigkeit gefunden³ aber es gehört wesentlich der Apokalyptik an und kann schlechthin als das apokalyptische Lebensideal κατ' ἐξοχήν bezeichnet werden.

Wenn wir uns nun in der apokalyptischen Literatur etwas umsehen, werden wir das oben gesagte noch weiter bestätigen können.

Die apokalyptische Lebensidee begegnet uns schon in der ältesten der typisch apokalyptischen Schriften, in dem *Buch Daniel*. Wir lesen dort bekanntlich in der Darstellung der letzten Dinge: »Viele, die unter der Erde schlafen, werden aufwachen, etliche zum ewigen Leben (חַי עוֹלָם, LXX: εἰς ζῶν αἰώνιον), etliche zu ewiger Schmach und Schande« (12, 2). Hier begegnet uns zum ersten Mal der apokalyptische Lebensbegriff in spezifischem Sinn. Es handelt sich um das Dasein der Gerechten im messianischen Äon, wo die gestorbenen Märtyrer durch die Auferstehung eintreten dürfen.

Etwas ausführlicher noch kommt im *slavischen Henochbuch* die apokalyptische Lebensidee zum Ausdruck⁴. Dies geschieht be-

¹ So nach dem von CHARLES aus einigen Handschriften aufgenommenen Text. BEER liest bloss »Bücher der Heiligen«.

² »Das Leben« ist also ein *Dasein* eines umfangreichen Inhalts, nicht nur gleich mit *Lebensdauer*. Dies Dasein gibt den Menschen, die darin aufgenommen werden, entweder unnatürlich verlängerte Lebensdauer, oder unbegrenzte Lebensdauer. Dies unbegrenzte Leben im künftigen Äon als ein mit allen eschatologischen Werten erfülltes Dasein, als der selige Zustand der Auferstandenen, ist nun das, was ursprünglich und eigentlich »das ewige Leben« genannt wird.

³ S. oben S. 33 f.

⁴ Dies in slavischer Sprache erhaltene Henochbuch ist zwar vom äthiopischen Henochbuch abhängig, aber im Verhältnis dazu doch ein selbständiges Werk. Die Abfassungszeit fällt vor den Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts (SCHÜRER). Ich benutze im folgenden die Übersetzungen von W. R. MORFILL in: W. R. MORFILL and R. H. CHARLES, *The Book of the Secrets of Enoch*, 1896; und von N. BONWERSCH in: *Das slavische Henochbuch* (Abhandl. der Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, neue Folge, Band I, Nr. 3, 1896).

sonders in den Ermahnungsreden, die Henoch hier so wie im äthiopischen Henochbuch an seine Söhne richtet.

Hier wird zwischen dem gegenwärtigen Zeitalter und dem zukünftigen, »dem grossen Äon«, scharf geschieden. Der grosse Äon schliesst für die Gerechten ewiges Leben ein. Ich führe die wichtigsten Stellen an. 42, 3 ff.:¹ »I went out to the East, to the Paradise of Eden, where rest has been prepared for the just, and it is open to the third heaven, and shut from this world. And guards are placed at the very great gates of the east of the sun, i. e. fiery angels, singing triumphant songs, that never cease rejoicing in the presence of the just. At the last coming they will lead forth Adam with our forefathers, and conduct them there, that they may rejoice, as a man calls those whom he loves to feast with him; and they having come with joy hold converse, before the dwelling of that man, with joy awaiting his feast, the enjoyment and the immeasurable wealth, and joy and merriment in the light, and eternal life.«² 42, 10: »Blessed is he who turns from the unstable path of this vain world, and walks by the righteous path which leads to eternal life.«³ 50, 2:⁴ »Jetzt nun, meine Kinder, verbringet in Geduld und Sanftmut die Zahl eurer Tage, damit ihr den endlosen Äon ererbet«. 65, 8 ff: Es beginnt der eine (Rec. B: der eine unendliche) Äon. Und alle Gerechten, welche entflohen dem grossen Gericht des Herrn, werden vereinigt werden in dem grossen Äon. Der grosse Äon der Gerechten beginnt, und sie werden ewig leben.⁵ Und fortan wird unter ihnen sein weder Arbeit noch Krankheit, noch Leid, noch Harren, noch Not, noch Gewalttat, noch Nacht, noch Finsternis, sondern ein grosses Licht. Und es wird ihnen eine grosse, unzerstörbare Mauer sein und das helle und unverwesliche Paradies; denn alles Verwesliche wird vergehen, und es wird das ewige Leben sein».

Es fällt unmittelbar in die Augen, dass hier eine Zukunft eschatologischer Art erwartet ist, eine Zukunft, die nach dem Gericht und

¹ Das folgende Stück fehlt in dem von BONWETSCH benutzten Text. Ich gebe es nach der Übersetzung MORFILL's wieder.

² Der letzte Satz lautet nach einem anderen Text: and all living there in joy and in boundless happiness and eternal life (MORFILL and CHARLES).

³ Der Text B bietet v. 6: blessed is he who fears and serves the Lord; and do you, my children, learn to bring gifts to the Lord that you may have life.

⁴ Folgendes gebe ich nach BONWETSCH.

⁵ Ein anderer Text: and there shall be everlasting life for the just, being eternal.

der Welterneuerung eintreten wird, die für die Gerechten ein ewiges Leben bedeutet.¹

Das ewige Leben steht hier fast synonym mit dem zukünftigen Äon. Der künftige Äon, von dem gesagt wird, dass die Gerechten ihn »ererbten« sollen, ist eben »das ewige Leben«. Dies ewige Leben ist hier also eine sehr umfangreiche Idee. Es bedeutet das volle Dasein der Gerechten in der neuen Welt, in fast räumlichem Sinne, ein Dasein, das für die Gerechten von allem Glück und Segen erfüllt ist. Alles, was das irdische Leben zu einem schweren Los macht, wird im künftigen Dasein verschwunden sein, Sorge, Kummer, Not, Finsternis u. s. w. und wird in das Gegenteil verwandelt sein.

Der Ort, wohin das Dasein des ewigen Lebens verlegt ist, wird das Paradies genannt (42, 3; 65, 10).

Es ist ein über alle Massen herrlicher Garten, gepflanzt im dritten der sieben Himmel, die Henoch während seiner kosmischen Reisen besucht.²

In diesem Garten wächst wie im Paradies der Urzeit der Baum des Lebens. Quellen von Honig und Milch, Oel und Wein fliessen darin, und alles was sich darin befindet ist vollkommen unvergänglich und unverweslich (8).

Die Besitznahme der Gerechten von dieser herrlichen Zukunft wird als ein Ererbten des endlosen Äons oder ein Vereinigtwerden in dem grossen Äon bezeichnet.³ Wenn gesagt wird:

¹ Wir vermissen aber jeden Gedanken an eine Auferstehung der Toten. Wir haben wohl hier mit hellenischem Einfluss zu rechnen. Das *wie* des Eintritts in den künftigen Äon wird nicht näher bestimmt. Von Adam und den Vätern wird gesagt, sie werden ins Paradies, den Ort des künftigen Lebens, hineingeführt, also von einem andern Ort, wo sie sich im Zwischenzustand befunden haben (42, 5). — Ein zweiter hellenischer Zug ist die Lehre von der Praeexistenz der Seelen: »Alle Seelen sind bereitet vor der Welt, vor der Gestaltung der Erde« (23, 5).

² Dies Paradies der Endzeit ist nichts anderes als das Paradies, das Henoch auch Kap. 8—9 schaut; es ist also als präexistierend gedacht. Vgl. CHARLES zu 42, 3. Mit dieser Vorstellung vom Paradies scheint die Schilderung des Text B zu 42, 3 nicht übereinzustimmen: »und ich sah einen gesegneten Ort und lauter gesegnete Creaturen, und alle dort Lebenden in Freude und in unermesslicher Fröhlichkeit im ewigen Leben«. Hier ist das Paradies schon von Seligen bevölkert. Ist das vielleicht nur eine naive Antezipation von Seiten des Schreibers? — In anderen Schriften wird das Paradies als ein Aufenthaltsort bis zum Gericht gedacht; so im äthiopischen Henochbuch, 60, 8. 23; 61, 12; 70, 4 etc. S. hierüber VOLZ, a. a. O., S. 376 f.; BOUSSET, a. a. O., S. 324 f.

³ Dieser »grosse Äon« ist vollständig zeitlos: »alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan wird weder Monat noch Tag sein, noch Stunden werden hinzugetan, und fortan werden sie nicht gerechnet«. Deshalb wird er auch der *eine* Äon genannt (65, 7 f.).

die Gerechten werden ewig leben, so bedeutet das im wesentlichen dasselbe. Von den auf Erden lebenden Gerechten wird gesagt, dass sie sich auf dem Pfade befinden, der zum ewigen Leben führt.

Die selige Zukunft steht im Gegensatz sowohl zum gegenwärtigen, irdischen Leben, »diesem Äon der Schmerzen« (66, 6), als zum Dasein der Gottlosen nach dem Tode. Dem Paradies der Gerechten steht die Hölle der Gottlosen gegenüber. Für diese ist sie, wie das Paradies für die Gerechten, schon im voraus zubereitet; sie ist ihnen zubereitet »zum ewigen Erbteil« (9—10, 40—42).

Das vierte Buch Esra¹ unterscheidet ganz deutlich zwischen dem Dasein, das der Gerechte unmittelbar nach dem Tode führen wird, und dem Dasein, das ihn im künftigen Zeitalter erwartet.² Aufschluss über diese Dinge wird Esra gegeben anlässlich seiner ausdrücklichen Frage: »ob wir nach unserem Tode, wenn wir unsere Seele zurückgeben müssen, einstweilen in Frieden bewahrt werden, bis jene Zeiten kommen, in denen du (Gott) die Schöpfung erneuern wirst, oder ob wir sofort der Pein verfallen werden?« (7, 75). Folgende Antwort wird ihm gegeben: »Du hast einen Schatz guter Werke, der dir beim Höchsten aufbewahrt bleibt, der soll dir freilich erst am jüngsten Tag offenbar werden« (7, 77). Also erst mit dem jüngsten Tag wird der Gerechte den schliesslichen, vollendeten Lohn seiner Werke empfangen; ehe dieser Tag anbricht, wird er ein Zwischendasein führen, das nun sehr genau beschrieben wird. Die Hauptsumme dieser Beschreibung ist, dass die Seelen der Gerechten eine Zeit gleich nach dem Hinscheiden eine siebenfache Freude geniessen werden, und dass sie dann »in ihre Kammern versammelt werden«, d. h. sie werden in schweigender Ruhe die Auferstehung,³

¹ Für den Text dieses Buches benutze ich G. H. BOX and W. SANDAY, *The Ezra-Apocalypse*, 1912, und die Übersetzung von H. GUNKEL bei KAUTZSCH. Für die späteren Übersetzungen B. VIOLET, *Die Esra-Apokalypse*, I, 1910. (Die griech. christl. Schriftsteller, herausgeg. von d. Kirchenväter-Commission, Bd. 18).

² Für die Esraapokalypse ist die Lehre von den zwei Äonen von grundlegender Bedeutung. Zu diesem Äon gehört sowohl das irdische Leben der Menschen als die Existenz der Seelen im Zwischenzustand. Die Grundstelle ist 7, 50: *non fecit Altissimus unum saeculum, sed duo*. In dieser göttlichen Anordnung liegt die Lösung aller peinlichen Fragen.

³ Die Esraapokalypse lehrt eine allgemeine Auferstehung. 7: 32: »Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub lässt los, die darinnen schlafen, die Kammern (*promptuaria* = *habitacula*, 7, 101) erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind.« Hier denkt der Apokalyptiker ohne Zweifel an *alle* Verstorbenen. 5, 45 wird gesagt, dass Gott die ganze Schöpfung wieder beleben wird (*vivificabis creaturam*). Diese Belebung schliesst für die Menschen die Auferstehung ein.

das grosse End-Gericht und die Welterneuerung¹ abwarten (7: 88—101).

Die Zeitepoche, die nach diesen grossen Ereignissen eintreten wird, nennt unser Verfasser ganz wie das slavische Henochbuch eigentümlicherweise »den grossen Äon« (*majus saeculum*, 7, 13).² Von diesem künftigen Äon wird gesagt, dass die Gerechten ihn ererben sollen (*futurum quomodo hereditatem possidebunt*, 7, 96).³ Hier wie im slav. Henoch wird gesagt, die Gerechten werden in diesem künftigen Äon im Paradies leben, das am Weltende erscheinen wird (4, 7 f.; 7, 36. 123; 8, 52).

Das Dasein, das die auferstandenen Gerechten dort führen werden, wird als ein Leben höherer Art beschrieben. Die Wege des grossen Äons tragen die Frucht der Unsterblichkeit (*fructum immortalitatis*, 7, 13). Unsterblichkeit, nicht sterben können, wird also die künftige Existenz der Frommen kennzeichnen. Eine der siebenfachen Freuden, die die Gerechten im Zwischenzustand geniessen werden, besteht im Gedanken an die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit (*immortales, non corrupti*), die ihnen einmal zu teil werden wird (7, 96 f.). Im Paradies ist der Baum des Lebens gepflanzt (*plantata arbor vitae*, 8, 52); hier wird der Hades abgeschafft sein, alle Vergänglichkeit vergessen und der Schatz der Unsterblichkeit offenbart (*ostensus thesaurus immortalitatis*, 8, 53 f.).⁴

Für die Beschreibung dieses Zustands der Unsterblichkeit im

¹ 7, 75: *tempora in quibus incipies creaturam renovare*. Vgl. 5, 45, wonach nicht nur die Menschen sondern die ganze Schöpfung wiederbelebt werden wird.

² A. HILGENFELD schreibt in seiner Rückübersetzung des vierten Esrabuchs in Messias Judaeorum, 1869: τοῦ δὲ μέλλοντος αἰῶνος. Box bemerkt zur Stelle, dass der Lateiner falsch gelesen hat: τοῦ μέλλοντος αἰῶνος als τοῦ μεῖζονος αἰῶνος, und übersetzt: the future world. Vgl. doch Sib. III, 92: μέγας αἰών. Für die späteren Übersetzungen (Syr., Äth., Arab.) s. B. VIOLET, Die Esra-Apokalypse, 1910, I, S. 132: Syr.: »künftige Welt»; Äth.: »jene Welt»; Arab.: »kommende Welt».

³ Andere vorkommende Namen: *futurum saeculum* 8, 1; *sequens saeculum* 6, 9; *futurum tempus* 7, 113; 8, 52.

⁴ Vgl. auch den Ausdruck: *futurum immortale (immortalitatis) tempus* (7, 113). — HILGENFELD 7, 13: καρποφοροῦσαι ἀθανάσιαν; 8, 54: ὁ θησαυρὸς τῆς ἀθανασίας. An solchen Stellen wird zweifellos sowohl hellenisch gedacht als geschrieben. Der griechische Übersetzer des hebräischen Originals muss hier stark »gräzisiert« haben. Das Wort ἀθανασία (und verwandte Wörter) findet sich nicht in der Übersetzung der LXX. Der griechische Übersetzer ist hier auch Überarbeiter. Über die Frage von der Grundsprache des vierten Esrabuchs s. J. WELLHAUSEN, Skizzen, VI, S. 234 ff., H. GUNKEL, bei KAUTZSCH, II, S. 332 f.; Box, a. a. O., S. XIII ff.

künftigen Äon werden nun auch positive Ausdrücke der Lebensvorstellung in Anspruch genommen. Auf das künftige Leben der Gerechten wird zweifellos hingedeutet, wenn gesagt wird, dass Gott den Menschen erklärt hat, was sie tun sollten, um zu leben (*quid facientes viverent*, 7, 21).¹ Auf diese Vorstellung werden auch die Worte, die Mose zum Volke gesprochen haben soll, bezogen: »Wähle dir das Leben, dass du Leben habest« (*elige tibi vitam ut vivas* 7, 129)². Von dem anerschaffenen bösen Sinn wird gesagt, dass er vom Leben zum Tod verführt (*a vita in mortem seducere*), d. h. einen Menschen vom zukünftigen Leben ausschliesst (7, 92). Die Besitznahme von der Unsterblichkeit wird als eine Vivification beschrieben (*vivificabitur saeculum, possunt vivificari homines*, 7, 137 f.); oder als eine Wiedererlebung (*iterum reviviscemus*, 14, 35).³ Esra bittet Gott, dass alle Sterblichen leben möchten, die Menschenbild getragen haben (*des nobis semen cordis et sensui culturam, unde fructus fiat, unde vivere possit omnis corruptus, qui portavit locum hominis*, 8, 6). Gott hat den Menschen das Leben bereitet (*præparavit eis vitam*, 8, 60). Esra bittet Gott, dass er den Inhalt des Gesetzes niederschreiben möge, damit die Menschen den richtigen Pfad finden mögen und die, die leben wollen, auch in den letzten Zeiten leben können (*qui voluerint vivere in novissimis vivant*, 14, 22). Das von Gott gegebene Gesetz wird auch das Gesetz des Lebens (*lex vitæ*)⁴ genannt (14, 30) ganz wie in der populären Frömmigkeit und der Weisheit, hier aber natürlich in einem anderen Sinn.

Das Dasein der Auferstandenen in der künftigen Welt, im Zustand der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, steht in einem schroffen Gegensatz zum Dasein der Menschen in dieser Welt.⁵ Hier lebt der Mensch vergänglich im vergänglichen Äon (*corruptibilis in saeculo corruptibili*, 4, 11). Von diesem vergänglichen Leben muss Esra Abschied nehmen, wenn er entrückt werden soll: »Entsage dem vergänglichen Leben« (*renuntia corruptelæ, resp. corruptæ vitæ*,⁶ 14, 13).

¹ HILGENFELD: τί ποιοῦντες ζήσονται.

² Hierzu bemerkt H. GUNKEL treffend: »Man beachte, wie das Judentum solche Worte in tieferem Sinne auffasst. Die antike Betrachtung hätte vom Leben als der Güter höchstem gesprochen; die Apokalyptik versteht unter dem »Leben« das ewige, unsterbliche, selige Leben im Himmel».

³ HILGENFELD: πάλιν ἀναβιώσωμεν; vgl. II Mak. 7, 9.

⁴ HILGENFELD: νόμον τῆς ζωῆς.

⁵ *Hoc saeculum* 4, 2. 27; 6, 9; 7, 12; 8, 1; *præsens saeculum* 7, 112; 8, 2.

⁶ HILGENFELD: ἀπόταξι τῇ ζωῇ τῆς φθορᾶς. — Die Begriffe *ἀθανασία* und *φθορά* bedeuten nicht nur unaufhörliches Leben und endliches Leben, sie haben einen viel grösseren Umfang gewonnen. Sie bezeichnen nicht mehr Eigenschaften,

Das künftige Leben der Gerechten steht auch im Gegensatz zum Schicksal der Gottlosen nach dem Gericht. Die Gottlosen erwartet nicht ein neues Leben sondern der Hades und der Tod. Wenn die Gerechten zum Paradies eingehen, um die Unsterblichkeit zu gewinnen, steigen die Sünder in der Hades hinunter und führen dort eine qualvolle Existenz, die nie aufhört. Dieser Hades wird näher als eine Hölle beschrieben: *apparebit lacus tormenti et contra illum erit locus requietionis; et clibanus gehennæ ostendetur, et contra eum jocunditatis paradisus* (7, 36). Typisch wird das künftige Los der Gottlosen 8, 38 in drei fast synonymen Termini zusammengefasst: Tod, Gericht, Verderben, *mors, iudicium, perditio*.¹ Das ist, was sich die Sünder bereitet haben — das schreckvolle Gegenstück zum Leben der Gerechten in der Zukunft.

Die mit der Esraapokalypse eng verwandte *syrische Baruchapokalypse*² hat ähnliche Vorstellungen in Betreff des Lebensideals aufzuweisen. Auch hier werden die Gerechten im künftigen Äon im himmlischen Paradies³ ihren Wohnort finden (4; 5I, II). In diese Welt treten die entschlafenen Gerechten ein, auferstanden⁴ aus den

sondern Zustände und Daseinsformen. Zur Unsterblichkeit gehört auch Friede, Glück und Seligkeit, zur Vergänglichkeit Leiden, Angst, Qual. Vgl. 14, 13 ff.: *renuntia corruptelæ, dimitte abs te mortales cogitationes, et proice abs te pondera humana, et exue te infirmam naturam*. Aber das schlimmste Los der irdischen Menschen, die in der $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ leben, ist, dass sie sterben müssen; und das herrlichste Los der himmlischen Wesen, die in der $\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\sigma\iota\alpha$ leben, ist, dass sie nicht mehr sterben können.

¹ HILGENFELD: $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\chi\rho\iota\mu\alpha$, $\acute{\alpha}\pi\omega\lambda\epsilon\iota\alpha$; vgl. 7, 48: *corruptio, mors, perditio*; 7, 131: *perditio* als Gegenstück zu *salus*; 10, 10: *pene omnes in perditionem ambulant*. $\acute{\alpha}\pi\omega\lambda\epsilon\iota\alpha$ ist der spezifische Terminus für das Schicksal der Gottlosen nach dem Gericht.

² Für den Text benutze ich A. M. CERIANI, *Monumenta sacra et profana*; tom. I (1861—1866) enthält eine lateinische Übersetzung; tom. V (1868—1871) den syrischen Text.

³ Hier scheint das Paradies im Himmel zu liegen. Dort ist Gottes Thron und der Wohnsitz der Engel (5I, II). Das Paradies ward Adam entzogen, als er sündigte (4, 3), und wird jetzt bei Gott bereit gehalten, bis der künftige Äon einbricht (4, 6). Vgl. sl. Henoch, wo das Paradies im dritten Himmel zu finden war; vgl. auch das vierte Esrabuch.

⁴ Die Baruchapokalypse kennt eine allgemeine Auferstehung; 42, 7: »angerufen wird der Staub und zu ihm gesagt: Gib zurück das, was nicht dein ist, und lass auferstehen alles, was du für seine Zeit aufbewahrt hast!« Vgl. 50, 2 und IV Esra 7, 32. An anderen Stellen wird nur an die Auferstehung der Gerechten gedacht; so z. B. Kap. 30. — Zu bemerken ist, dass unser Apokalyptiker auch über das *Wie* der Auferstehung Auskunft zu geben weiss, so 49 ff. (Neubelebung und Verherrlichung des toten Körperwesens). Die Anschauungen

Kammern,¹ wo sie verwahrt sind (30; 49; 50). In den letzten Zeiten, heisst es nun, »nimmt das Verderben die mit, welche sein sind, und das Leben, die welche ihm angehören«² (42, 7). Das Dasein der auferstandenen Gerechten wird also als ein Leben bezeichnet. Dieses Leben ist nun ein Leben ohne Aufhören, das Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit als seine Merkmale hat. »Es gibt eine Zeit, die nicht vergeht. Und es kommt die Periode, die ewig bleibt, und die neue Welt, die diejenigen, die am Anfang zur Seligkeit dahingehen, nicht zur Verwesung umwandelt, und mit denen, die zur Pein dahingehen, kein Erbarmen hat, und die, die in ihr leben, nicht dem Untergang entgegenführt. Denn diese sind es, die diese Zeit, von der die Rede ist, erben sollen, und ihrer wartet das Erbe der verheissenen Zeit«,³ (44, 11 ff). »Wahrhaftig werdet ihr, wie ihr innerhalb dieser kurzen Spanne Zeit in dieser vergänglichen Welt, in der ihr lebt, viele Mühe erduldet habt, ebenso in jener endlosen Welt viel Licht empfangen«⁴ (48, 50). Die letzten Tage nennt der Apokalyptiker »den Anfang dessen, was unvergänglich ist« (74, 2). In diesem Zustand der künftigen Zeit wird man nicht mehr sterben, man wird leben: »So gehe nun jetzt, während dieser Tage, hin und lehre das Volk, soviel du kannst, damit sie erfahren, dass sie in der letzten Zeit nicht sterben werden. Vielmehr sollen sie erfahren, dass sie in den letzten Zeiten leben werden« (76, 5). Die Tat Gottes mit den Gerechten im künftigen Äon wird als ein Lebendigmachen bezeichnet (85, 15).

Das neue Leben wird als ein ungemein herrliches beschrieben. Die zu neuem Leben Erweckten werden verwandelt werden; sie werden erstrahlen im Glanz, »und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in leuchtende Schönheit, so dass sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt.«⁵ Sie werden den Engeln

sind, wie oft in der Apokalyptik, nicht einheitlich, hier vielleicht auch auf dem literarisch nicht einheitlichen Charakter des Buches beruhend. KABISCH, Die Quellen der Apokalypse Baruchs, Jahrb. für prot. Theologie XVIII, 1892; DE FAYE, Les apocalypses juives, 1892; CHARLES, Doctrine of a Future Life, 1899, S. 269 ff. Dagegen CLEMEN, St. Kr. 1898, und SCHÜRER in Gesch. d. jüd. Volkes.

¹ Vgl. die Esra-Apokalypse 7, 32. 101; CERIANI: *aperientur promptuaria et exhibunt* (30, 2).

² CERIANI: *Assumet enim corruptio illos qui ejus sunt, et vita illos qui ejus sunt.*

³ CERIANI: *isti enim sunt qui hereditabunt hoc tempus quod dictum est; et eorum est hereditas temporis promissi.*

⁴ CERIANI: *in mundo illo, cui finis non est, accipietis lucem magnam.*

⁵ CERIANI: *mundus qui non moritur.*

gleichen und den Sternen vergleichbar sein. Sie werden an Herrlichkeit sogar die Engel übertreffen (51).¹

Dieses herrliche Leben werden die Gerechten als Lohn ihrer Gerechtigkeit empfangen. In den Tagen Abrahams, als das Gesetz, obschon ungeschrieben, allgemein bekannt war, wurde auch »die Verheissung des Lebens, das nachher kommt«² gegeben (57). Durch die Gesetzeslehre werden die Menschen lebendig gemacht (45). Das Gesetz lehrt die Menschen den Unterschied zwischen dem Tod und dem Leben (46, 3). Wenn der Verfasser sagt: »Dein Gesetz ist Leben«,³ so denkt er wohl als Apokalyptiker an das künftige Leben in der neuen Welt (38, 2); so auch wenn er sagt, dass die Gedanken Gottes voll Leben sind (54, 12) — herkömmliche Ausdrücke, die er nach seinem Ideal umprägt.⁴

Im Blick auf diese Zukunftsaussicht verliert der fromme Mensch seine Angst vor dem zeitlichen physischen Tod. Es heisst sogar, dass die Gerechten gern das Ende erwarten und fürchtlos aus diesem Leben gehen. Sie warten nämlich darauf, dass sie die Welt erlangen sollen, die Gott ihnen verheissen hat (14, 12). Ja, der physische Tod verliert sogar den Charakter eines wirklichen Todes. Zu Baruch wird gesagt: »Du wirst allerdings von dieser Erde fortgehen, aber nicht zum Tode, sondern um aufbewahrt zu werden für das Ende der Zeiten« (76, 2). Das bedeutet hier nicht, dass die Frommen im Todesaugenblick unmittelbar in das himmlische Leben eingehen — das wird erst nach der Auferstehung seinen Anfang nehmen — sondern es bedeutet, dass dem Tode der Stachel genommen ist durch die feste Zuversicht, nach Verlauf dieses Äons, in das himmlische Leben eingehen zu dürfen.⁵

Auch hier wird der Gegensatz zu dem künftigen Leben als das vergängliche irdische Leben und die Hölle der bösen Geister angege-

¹ Zum reichen Inhalt der Seligkeit in der künftigen Welt gehört auch, dass dann niemand mehr vorzeitig sterben wird, und dass sich nicht etwas Widriges ereignen wird (73). Hier schimmert noch einmal die alte Katastrophentheorie durch. Alles, was man hier gefürchtet hat, wird dort verschwunden sein. Natürlich ist hier der Gegensatz nicht: alle werden im hohen Alter sterben, wie Jes. 65, 20; Hen. 5, 7 ff.; Jub. 23; der Tod wird überhaupt nicht mehr sein.

² CERIANI: *promissio vitae, quæ postea venit*.

³ CERIANI: *lex tua est vita*.

⁴ Vgl. das oben S. 59, Note 2, Bemerkte.

⁵ Nicht nur der Tod verliert für den auf das künftige Leben Hoffenden seine Angst, sondern auch das Leiden des Erdenlebens verliert alle Bedeutung. Fast neutestamentlich klingt das Wort 52, 6: »Habt eure Lust an dem Leiden, das ihr jetzt leidet«; vgl. Röm. 5, 3; Phil. 1, 29; Jak. 1, 2. Die Motivierung ist allerdings nicht dieselbe.

ben. Das gegenwärtige Menschenleben wird in der vergänglichen Welt¹ geführt (48, 50); die künftige Zeit wird ein Ende dessen sein, was vergänglich ist (74, 2); der Eingang der Gerechten ins himmlische Leben bedeutet für sie einen Austausch dessen, was vergänglich war, gegen das, was unvergänglich ist (85, 5).

Was das Schicksal der Gottlosen betrifft, so werden sie zum Verderben verurteilt werden, sie werden ins Feuer der Gehenna geworfen werden (85, 13). Für diese zukünftige Pein der Gottlosen mögen ihre Wehklagen aufbewahrt werden, und für das Herannahen des Untergangs mögen ihre Tränen niedergelegt werden (52, 3).²

Zu demselben Typus der Apokalyptik, den wir hier untersucht haben, gehören gewissermassen, wenigstens dem Inhalt nach, gewisse Partieen der *Sibyllinischen Orakel*.³

Hier wird von den Ereignissen am Ende dieser Weltepoche gesagt: »Dann wird Gott die Gottlosen zurück ins Dunkel schicken, und dann werden sie erkennen, wie grosse Gottlosigkeit sie getan haben. Die Frommen aber werden bleiben auf der kornspendenden Erde,⁴ indem ihnen Gott Geist und Leben zugleich und Gnade gibt« (πνεῦμα θεοῦ δόντος ζωὴν θ' ἅμα καὶ χάριν αὐτοῖς, IV, 43 ff.). »Alle, die in Gottlosigkeit gesündigt haben, wird wiederum die aufgeschüttete Erde verbergen, und der modrige Tartaros, die Tiefen und die stygische Gehenna. Aber alle, die da fromm sind, werden wiederum auf der Welt leben (πάλιν ζήσουσι ἐπὶ κόσμῳ),⁵ indem ihnen Gott den Geist gibt und Leben zugleich und Gnade, den Frommen; sie alle werden dann einander sehen, das liebliche, erfreuende Licht der Sonne schauend. O glücklich der Mann, der zu jener Zeit⁶ sein wird!« (IV, 183 ff). Vom neuen Gottesvolk des künftigen Äons wird

¹ CERIANI: *in hoc mundo, qui præterit*.

² Eigentümlich ist in diesem Buch die Anwendung des Lebensbegriffs auf das Schicksal der Völker in der Endzeit. Es heisst Kap. 72, dass Gott dann die Völker berufen wird; einige wird er am Leben erhalten und einige töten. Jedes Volk, das Israel nicht kennt, und das nicht das Geschlecht Jakobs niedergetreten hat, soll leben bleiben. Alle, die Israel bedrückt haben oder sonstwie gekannt haben, werden getötet werden.

³ Für den Text benutze ich *Oracula Sibyllina*, rec. A. RZACH, 1891; Die *Oracula Sibyllina*, bearb. von JOH. GEFFCKEN, 1902 (im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preuss. Akad. der Wiss.); weiter die Übersetzung von F. BLASS bei KAUTZSCH.

⁴ Über diesen Begriff in seinem Gegensatz zur Wüste als dem Land der Finsternis und der Dämonen s. die scharfsinnigen Untersuchungen von J. WALLIS in seinem schönen Werke *Den heliga geografien*, Uppsala und Stockholm, 1908.

⁵ Andere LA ἐπὶ γαῖαν (GEFFCKEN), ἐπὶ γαῖης (RZACH nach Lactanz).

⁶ ἐξείνος χρόνος (GEFFCKEN).

gesagt: »Ihnen wird Gott verleihen, unvergänglich zu leben» ἀφθάρτως βιοῦσθαι,¹ V, 503). Hierher gehört auch der Schluss des Prooemium² »Darum kommt der Glanz brennenden Feuers gegen euch (die Gottlosen) heran; mit Fackeln werdet ihr verbrannt werden in Ewigkeit alle Tage, die ihr euch mit Lügen geschändet habt bei unnützen Götzen. Aber die Verehrer des wahren und ewigen Gottes ererben das Leben (ζωὴν κληρονομοῦσι) in dem sie die ewige Zeit (τὸν αἰῶνος χρόνον) immerfort des Paradieses grünen Garten bewohnen und süßes Brot vom gestirnten Himmel speisen.»³

Das apokalyptische Lebensideal, das wir hiermit nach den Hauptquellen der Apokalyptik analysiert haben, weist, wenn wir die zerstreuten Züge zu einem Ganzen zusammenzufassen suchen, folgende Hauptmerkmale auf.

1. Das Leben, worauf der fromme Apokalyptiker hofft, ist ein Leben, das erst im künftigen Äon, dem unvergänglichen Äon, der auch als der »grosse Äon«⁴ bezeichnet wird, Wirklichkeit wird. Dieses Leben wird seit Daniel 12, 2 als das »ewige Leben«, ζωὴ αἰώνιος, bezeichnet, oder auch mit dem blossen ζωὴ oder mit Formen des Zeitworts ζῆν in prägnantem Gebrauch ausgedrückt. Der Zutritt zu diesem Leben ist meistens durch die Auferstehung vermittelt.

2. Das ewige Leben wird entweder mehr individuell als das neue Leben des Frommen im künftigen Äon betrachtet, oder auch erweitert sich der Begriff, indem er einen kollektiven Inhalt annimmt. Das ewige Leben bedeutet dann das Dasein der Frommen überhaupt in der künftigen Welt, ja sogar diese künftige Welt selbst mit allem, was dazu gehört. Die künftige Welt und das ewige Leben werden dann fast synonyme Ausdrücke für dasselbe Ideal des eschatologischen Heils. Je nach diesen Nuancen des Begriffes werden mehr

¹ So RZACH, wonach BLASS übersetzt. Andere LA ἀφθίτως. GEFFCKEN hat noch einen anderen Text.

² Nach BLASS bei KAUTZSCH aus Theophilus ad Autolycum II, 36, wozu ich benutze den Text bei OTTO, Corp. Apol. Christ., VIII.

³ Von einer allgemeinen Auferstehung wird im vierten sibyllinischen Buch gesprochen: Gott wird wiederum die Gebeine und den Staub der Männer gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten (στήσει), wie sie zuvor waren. Dann kommt das Gericht; v. 180 ff. — Das Los der Gottlosen wird in verschiedener Weise beschrieben: sie werden verbrannt, Prooemium; sie kommen zur Gehenna, IV, 185; sie werden ins Dunkel geschickt, IV, 43, u. s. w. — wohl nur verschiedene Vorstellungsweisen bezüglich der Hades-Hölle; s. weiter P. VOLZ, S. 245.

⁴ Slav. Henoch 65, 8; IV Esrabuch 7, 13.

individuell-persönliche oder mehr kollektiv-sächliche oder räumliche Ausdrücke für das in Besitznehmen des künftigen Lebens angewandt: »leben werden«, »das ewige Leben ererben«, ζῶν αἰώνιον κληρονομεῖν, »den künftigen Äon ererben«,¹ »in den grossen Äon eingesammelt werden«, »zum ewigen Leben gehen«;² etc.

3. Der Ort dieses ewigen Lebens ist der Himmel oder die neue oder erneuerte Welt. Oft wird er das Paradies genannt, das schon irgendwo existiert und der auferstandenen Frommen wartet.³

4. Das ewige Leben ist inhaltlich ein sehr reicher und weiter Begriff. Alles, was ein Mensch verlangt, alles, wonach er sich sehnt, wird dort Wirklichkeit: fortexistieren ohne Aufhören⁴ oder, wo man noch nicht Bedürfnis hiernach hat, eine über alle Massen ausgedehnte Lebensdauer.⁵ Unsterblichkeit, ἀθανασία, ἀφθαρσία,⁶ oder hohes Lebensalter gehörte mit zum ewigen Leben. Weiter Gottesnähe und Sündlosigkeit, Teilnahme an aller himmlischen Herrlichkeit, Strahlenglanz, Licht, Frieden und Wonne.⁷

5. Der physische Tod verliert angesichts dieses ewigen Lebens viel von seinem Schrecken. Man redet in der Apokalyptik ganz anders hiervon als in der populären Frömmigkeit und der Weisheit. Der Tod wird ein Übergang zu einer bald eintreffenden seligen Existenz.⁸

6. Den Gegensatz zu dem ewigen Leben bilden einerseits diese vergängliche Welt, andererseits die Hölle, die die Gottlosen aufnehmen wird, und die oft in grellen Farben geschildert wird: der Feuerofen, das brennende Tal, der Ort der Pein und Qual.⁹ Das Schicksal der Gottlosen wird oft in dem Begriff ἀπώλεια zusammengefasst.¹⁰

7. Zwischen Tod und Auferstehung befinden sich die Verstorbenen nach einer verbreiteten Vorstellung in einem Zwischenzustand.¹¹ Auch dieser wird, was die Seelen der Frommen betrifft, ausnahmsweise als ein Leben betrachtet.¹²

¹ »Ererben«: I Hen. 40, 9; II Hen. 50, 2; IV Esra 7, 96; Syr. Bar. Apk. 44, 13; Sib., prooem.; u. s. w.

² II Hen. 42, 10; 65, 8.

³ Bes. das slavische Henochbuch, IV Esrabuch, Syr. Bar. Apk.

⁴ I Hen. 58; II Hen. 65, 8; Syr. Bar. Apk. 76, 5 und passim.

⁵ I Hen. 5, 7 ff.; 25, 5 ff.; 10, 17.

⁶ IV Esrabuch passim, Syr. Bar. Apk. passim, Sib. V, 503.

⁷ Besonders Syr. Bar. Apk. 51; die Henochbücher passim.

⁸ Syr. Bar. Apk. 14, 12; 76, 2.

⁹ I Hen. 54; 56; 69; 108; IV Esra 7, 36; Syr. Bar. Apk. 85, 13.

¹⁰ Besonders IV Esrabuch und Syr. Bar. Apk.

¹¹ Besonders IV Esrabuch 7, 88—101; Syr. Bar. Apk. 30; 49; 50; I Hen. 22; 103.

¹² I Hen. 103.

8. Für die, die in der Zeit der grossen Endkatastrophe leben werden, wird die Errettung aus dem Verderben mit dem Wort »Leben« ausgedrückt.¹ Auch wird dafür der alte deuteronomische Terminus *αληρονομεῖν τὴν γῆν*² benutzt.

9. Die Apokalyptik neigt zur Bildung einer festen Terminologie, betreffs der Idee des Lebens. Hier begegnen uns oft Ausdrücke wie »Buch des Lebens«, »Bücher des Lebens«, »Baum des Lebens«, »Garten des Lebens«, »Quelle des Lebens«, »Gesetz des Lebens«, »Weg des Lebens« u. s. w., wodurch die betreffenden Dinge mit dem künftigen Leben in Beziehung gebracht werden, oft mit Umdeutung alter Ausdrücke und alter Vorstellungen nach dem apokalyptischen Ideal.

¹ I Hen. 94; 98; 99.

² I Hen. 5, 7.

KAPITEL V.

Das hellenistische Judentum.

Unter dieser Rubrik wollen wir die Form jüdischer Religion untersuchen, die auf dem Boden der Diaspora aufgewachsen ist und vom hellenischen oder hellenistischen Denken stärker beeinflusst ist.¹ Auch auf diesem Gebiete begegnet uns das Verlangen und die Sehnsucht nach Leben. Aber das Ideal des Lebens hat hier einen anderen Inhalt als in den Formen jüdischen Glaubens, die wir früher untersucht haben. Was ist nun dieser Inhalt?

Wir beginnen mit der Schrift des hellenistischen Judentums, die uns das reichste Material für unsern Zweck bietet, *Sapientia Salomonis*.²

Nach Anschauung dieser Schrift hat Gott die Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ ἔκτισεν) und zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht (2, 23). Diese prinzipielle Unvergänglichkeit der Menschen hat ihren Grund im ewigen Wesen der Seelen. Die Seelen sind an sich ewig. Alles was den unvergänglichen Geist Gottes (πνεῦμα ἀφθαρτον θεοῦ, 12, 1) in sich hat, muss selbst unvergänglich sein. Die Seelen sind auch præexistent. Salomo sagt: »Ich war ein wohlbeanlagter Knabe und hatte eine gute Seele. Oder vielmehr, da ich von guter Natur war, so kam ich

¹ Hier liegt der Ton auf dem Wort »stärker«, denn schon in gewissen der oben behandelten Bücher kann griechischer Einfluss leicht konstatiert werden. Wenig oder gar nicht trifft man ihn in den zum alttestamentlichen Kanon gehörenden Schriften, mehr dagegen wieder in der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur, vor allem in der Apokalyptik, in der dort vorkommenden Lehre von der Unvergänglichkeit und dem Gegensatz zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Im folgenden werden wir uns auf die beiden jüdisch-hellenistischen Schriften die Weisheit Salomos und das vierte Makkabäerbuch beschränken, da sie für den Begriff des Lebens die grösste Bedeutung haben.

² Für den Text benutze ich SWETE, The Old Testament in Greek, und die kommentierte Übersetzung von K. SIEGFRIED bei KAUTZSCH.

auch in einen unbefleckten Leib» (8, 19, f.).¹ Die also præexistenten Seelen sind nunmehr in Leibern eingeschlossen, die in echt hellenischer Weise als Fesseln oder als Lasten der Seelen betrachtet werden: »Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist» (9, 15).²

Tod und Vergänglichkeit sind Gott fremd. Auch seine Schöpfung hat principiell nichts damit zu schaffen. Nach dem ursprünglichen Plan Gottes sollte alles immer leben: »Gott hat den Tod nicht geschaffen und hat keine Freude an dem Verderben (ἀπώλεια) der Lebenden, und zum Sein hat er alles geschaffen, und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt, und nicht ist in ihnen ein Gifttrank des Verderbens (φάρμακον ὀλέθρου), noch gibt's auf Erden eine Herrschaft der Unterwelt. Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich» (1, 13 ff.).

Auf die Frage, wie denn der Tod in die Welt gekommen sei, antwortet die Weisheit Salomos also: »Durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt» (2, 24). Der Teufel hat den Menschen ihre Unsterblichkeit missgönnt. Er hat sie zur Sünde verführt. Dadurch sind sie auch in die Gewalt des Todes geraten. Die Sünde wurde also das Gift, das den Tod in die zum Leben bestimmte Menschheit hineinbrachte. Ein jeder der sündigt läßt also den Tod auf sich. Die, dem Teufel angehören, müssen den Tod erleiden (2, 24). Deshalb ermahnt der Verfasser die Leser also: »Trachtet nicht nach dem Tod auf dem Irrweg eures Lebens und zieht nicht des Verderben

¹ In der ersten Hälfte der Aussage denkt der Redende an sich selbst als eine empirische, ungeteilte Persönlichkeit; in der zweiten Hälfte äussert er sich gewissermassen wissenschaftlich genauer. Er betrachtet sich nunmehr vom exakten metaphysischen Gesichtspunkt aus, und korrigiert somit sich selbst. Ein um so grösseres Gewicht fällt dadurch auf die Lehre der Praeexistenz der Seelen. Fast zu logisch bemerkt zur Stelle H. BOIS, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, 1890: »On voit à quoi s'applique, en réalité, l'épithète εὐφυής: elle se rapporte à l'enfant moins l'âme, dans le vers. 19, puisqu'il y est dit que le παῖς εὐφυής a obtenu une âme. C'est donc au corps de l'enfant que se rapporte cet adjectif»; S. 275. — Gegen die genannte Lehre streitet natürlich nicht 15, 11, wo gesagt wird, dass Gott dem Menschen die Seele eingeblasen habe. Das ist nur eine populäre, ungenaue Ausdrucksweise, die auf einer herkömmlichen anthropologischen Auffassung beruht und nicht auf die Spitze getrieben werden darf. Über die Frage, woher Pseudo-Salomo diese Lehre hat s. BOIS, S. 276 f. — Wegerklärt aus der Weisheit Salomos wird diese Lehre, wie es scheint, mit nicht stichhaltiger Begründung, von F. CHAMBERLIN PORTER in *American Journal of Theology* 1908, S. 53 ff.

² Die Lehre, dass der Leib an sich sündig ist und deshalb getötet werden muss, die im Christentum bald einwurzelte, ist unserm Verfasser fremd. Der Leib ist ein Hindernis für die freie Tätigkeit der Seele, vor allem für die Erkenntnis, aber selbst kein sündhaftes Prinzip. Vgl. BOIS, S. 278 ff.

herbei durch die Werke eurer Hände» (1, 12).¹ Die Gerechten, die das todbringende Gift der Sünde nicht eingesogen haben, sind also unsterblich; sie können nicht sterben. Es heisst: »Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren» (3, 1). Der Tugend wird Unsterblichkeit zu teil (4, 1).² Die Gerechten können überhaupt nicht sterben.

Aber immer hatte man doch Todesfälle unter den Gerechten vor Augen. Und die schwere Last des Todes schien unweigerlich auf allen zu ruhen (2, 1 ff.). Wie stand es dann mit der Unsterblichkeit der Gerechten? Der Verfasser wusste das Problem zu lösen: der Tod des Gerechten ist kein wirklicher Tod. Er ist bloss ein Schein, der keine Wirklichkeit in sich trägt. Was wie Tod aussieht, ist nur ein leichter Übergang zu einem seligeren Zustand: »Nach dem Wahne der Unverständigen scheinen sie tot zu sein, und ihr Dahingang wird für ein Unglück gehalten und ihr Weggang für einen Untergang; aber sie sind im Frieden (οἱ δὲ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ).³ Denn wenn sie auch nach der Anschauung der Menschen gestraft werden, so ist doch ihre Hoffnung ganz von Unsterblichkeit erfüllt (ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης). Denn nachdem sie eine kurze Qual überstanden haben, werden sie grosse Wohltaten erfahren, denn Gott hat sie geprüft und hat sie seiner würdig befunden. Wie Gold im Schmelztiegel hat er sie erprobt, und wie die Gabe eines Ganzopfers hat er sie angenommen. Und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie hell leuchten, und wie Funken im Schilfrohr werden sie hindurchfahren» (3, 2 ff.).⁴

Der physische Tod bedeutet also für die Gerechten nur soviel als einen leichten Übergang zu einem neuen Dasein, einem Dasein, das viel schöner und besser ist als das irdische Leben. Dadurch hat der

¹ H. BOIS sieht im Kap. 1, v. 12 ff., 16 eine Polemik gegen die Anhänger der griechischen Mysterien. Es gibt aber nichts in dieser Stelle, was zu einer solchen Auffassung zwingt. Die Entschlossenheit, womit die Gottlosen in ihren sündigen Unternehmungen beharren, schildert der Verfasser ironisch als ein sehnächtiges Streben nach dem Tod auf Grund eines mit ihm geschlossenen Bundes. V. 13 ff. wollen sagen, dass ein gottloses Verhalten auch widergöttlich und wider-natürlich ist. Der Weltplan Gottes geht auf Leben, nicht auf Tod aus.

² So nach der Lesung, die H. BOIS vorgeschlagen (S. 386) und K. SIEGFRIED aufgenommen hat: καὶ μνήμη ἐν αὐτῇ für ἐν μνήμῃ αὐτῆς.

³ Das Wort bezieht sich natürlich auf das Dasein der frommen Seelen nach dem Tode. Vgl. I Hen. 5, 7; 105; IV Esra 7, 85. 95; Sap. Sal. 4, 7: ἐν ἀναπαύσει. Der Gegensatz: »keinen Frieden haben» vom Schicksal der Gottlosen gesagt Jes. 48, 22; 57, 21; I Hen. 5, 4; 94, 6; 98, 11. 15; 99, 13; 101, 3; 102, 3; 103, 8 u. s. w.

⁴ Die Leiden, die hier geschildert werden, sind die zum normalen irdischen Dasein gehörenden, die aber durch die Seligkeit nach dem Tode abgelöst werden sollen.

Tod für die Gerechten die Bedeutung eines Todes im eigentlichen Sinn verloren. Und es kann behauptet werden, der Gerechte brauche überhaupt nicht zu sterben: »Die Gerechten leben in Ewigkeit«. Ihr Leben, das schon vor dem irdischen Dasein begonnen und hier auf Erden fortgesetzt ist, wird auch nach dem physiologischen Tod immer fortwähren, obschon es dann eine höhere Stufe erreichen wird.

Sehr konkret wird nun das Dasein der Gerechten und seine Vollendung nach dem Tode beschrieben: »Die Gerechten leben in Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν), und in dem Herrn ist ihr Lohn (ἐν Κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν), und die Fürsorge für sie ist beim Höchsten. Deshalb werden sie empfangen das Reich der Herrlichkeit (βασίλειον τῆς εὐφροσύνης) und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn« (5, 15 f.). Zur hohen Herrscherstellung, die die Gerechten nach dem Tode einnehmen werden, gehört auch Herrschergewalt über die Gottlosen. »Sie werden die Heiden richten und über die Völker herrschen, und der Herr wird ihr König sein auf ewig« (3, 8, vgl. 4, 16; 5, 1 ff.)¹

¹ In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 54, 1912, sucht W. WEBER zu beweisen, dass das hier Gesagte auf eine Zeitepoche nach einer Auferstehung der Gerechten Bezug hat. Dieser Ansicht können wir nicht beistimmen. Erstens ist der Gegensatz zum Standpunkt der Gottlosen bezüglich des menschlichen Lebens und des Todes 2, 1 ff. nicht notwendig, wie WEBER es will, der Glaube an eine *Auferstehung*, sondern ebenso gut der Glaube an ein seliges Dasein unmittelbar nach dem Tode. Was hier vom Tode gesagt wird, will nur die Unerschütterlichkeit und den definitiven Charakter des Todes betonen. Der entgegengesetzte Glaube ist, dass der Tod über den Gerechten überhaupt keine Gewalt hat. Dass der Gerechte beim Tode zum Hades geht, steht nirgends. Für v. 1 vgl. das von W. GRIMM im Kurzgefassten exeg. Handbuch zu den Apokryphen Bemerkte; im v. 5 steht überhaupt nichts vom Hades. 3, 7 bezieht sich dem Zusammenhang nach auf das, was in der Todesstunde des Gerechten geschieht; seine Seele fährt schnell zum Himmel empor, um dort unter den himmlischen Wesen zu leuchten. Das Gericht, das die Gerechten über die Gottlosen abhalten werden, verstehe ich als Teilnahme der gerechten Seelen an dem Weltregiment Gottes. Parallelen sind in der hellenistischen Religionsspekulation zu finden (vgl. unten S. 114). In der jüdischen Apokalyptik kommt ja die Vorstellung oft vor bezüglich der neuen Welt (vgl. VOLZ, S. 343 f.). Hier ist diese Herrschaft zum Dasein unmittelbar nach dem Tode verlegt. Die Rache über die Gottlosen, die die Gerechten hier auf Erden nicht ausüben konnten, werden sie als *καμόντες*, als Hingeschiedene ausüben. Wie das näher zugehen kann, ist eine unberechtigte Frage. Es handelt sich hier um ein Postulat des Glaubens! In 5, 1 ff. handelt es sich um das Zusammentreffen der gerechten und der gottlosen Seelen im Jenseits. Zutreffend und die ganze »Eschatologie« der Sap. Sal. in richtige Beleuchtung stellend ist die Bemerkung GRIMM's zu 4, 20—5, 1 f.: »Wir vermögen in der Schilderung nur eine *Dramatisierung* des Gedankens zu sehen, dass Gottlose wie Gerechte im Jenseits Bewusstsein und Kenntnis von der durch Gottes Richterspruch erfolgten gänzlichen Umwandlung ihres beider-

Deshalb heisst es auch: »Trachten nach Weisheit führt zur Herrschaft« (ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν). Die an Szeptern ihre Freude haben, sollen deshalb die Weisheit ehren, damit sie auf ewig herrschen dürfen (ἵνα εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύσῃτε, 6, 20 f.). Aber der höchste Wert des Daseins nach dem Tode ist die Gottesnähe, Gott nahe sein: »Unsterblichkeit wirkt Gott nahe sein« (ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ, 6, 19), ein Gedanke, der auch so ausgedrückt wird, dass die Gerechten Gott gewinnen oder in Gott ihren Lohn haben (3, 5; 5, 15).

Was gibt Unsterblichkeit? Wodurch wird sie gewonnen? Wir haben auf diese Frage schon eine Antwort gegeben, als wir gesagt haben, dass *der Gerechte* unsterblich ist. Mit den Worten der Sapientia selbst drücken wir es so aus: Durch die Weisheit werde ich Unsterblichkeit haben (8, 13); in dem Zusammenleben mit der Weisheit liegt Unsterblichkeit (8, 17). Anhänglichkeit an die Gebote ist Sicherstellung der Unsterblichkeit (6, 18); Gott kennen ist die Wurzel der Unsterblichkeit (15, 3).¹

Diese Aussicht der Gerechten auf ein herrliches Dasein unmittelbar nach dem Tode ist mächtig genug alle Werte zu umwerten. Was früher als ein höchstes Gut angesehen wurde, nämlich ein langes irdisches Leben zu vollenden, hat nunmehr keinen Wert: »Nicht das langdauernde Alter ist der Ehre wert, und nicht nach der Zahl der Jahre wird es gemessen« (4, 8). Im Gegenteil, es ist ein gutes Los, früh zu sterben: »Wenn der Gerechte vorzeitig stirbt, so wird er in der Ruhe sein« (ἐν ἀναπαύσει ἔσται, 4, 7). Das Schicksal Henochs war ja gewiss kein Unglück sondern ein besonderer Liebesbeweis Gottes (4, 10).

Für die Ungerechten bedeutet aber der Tod etwas ganz anderes: für sie bedeutet er ein Niedersteigen in den Hades und ein Heimfallen den Qualen der Unterwelt. Dieses Los droht ihnen immer, und auch wenn sie ausnahmsweise ein langes Leben hier auf Erden

seitigen Schicksales haben, in derselben Gottes gerechte Vergeltung erkennen und demgemäss von einander ganz entgegengesetzten Empfindungen beseelt sein werden. *Doch ist die dramatische Form des Gedankens wahrscheinlich der gewöhnlichen jüdisch-eschatologischen Vorstellung entnommen* auf dieselbe Weise, wie bei uns rationale Prediger die orthodoxe Erwartung eines äusserlich sichtbaren Weltgerichts als Form benützen zur Einkleidung und Veranschaulichung der Idee jenseitiger ewiger Vergeltung». — Über die von der unsrigen ganz abweichende Anschauung WEBER's über die Sap. Sal. s. übrigens ZWTh. Jahrg. 48, 51, 53.

¹ Vgl. die Glosse zu Sir. 19, 17: »Die Erkenntnis der Gebote des Herrn ist Bildung, die Leben gibt; die aber das tun, was ihm wohlgefällt, pflücken die Frucht vom Baume der Unsterblichkeit.« S. hierüber A. SCHLATTER, Beiträge zur Förderung christl. Theologie I, 1897, 5, 6, S. 110, 176 ff.

leben, so wird ihnen das zu keinem Gewinn am Tage der Entscheidung gereichen (4, 19 ff.; 3, 17).¹

In ähnlichen Vorstellungskreisen bewegt sich auch der Verfasser *des vierten Makkabäerbuchs*.² Alles handelt sich in dieser predigtartigen Erbauungsschrift³ um die Tugend, die als die Herrschaft der Vernunft über die Triebe beschrieben wird, und ihren Lohn, τὰ τῆς ἀρετῆς ἄθλα. Dieser Lohn der Tugend ist Unsterblichkeit, ἀφθαρσία, ἀθανασία. Es heisst von den Märtyrern, nachdem sie ihren Kampf ausgekämpft hatten: »Die Kampfespreise hatte die Tugend ausgesetzt, und diese fällt die Entscheidung nach der Ausdauer. Der Sieg war die Unvergänglichkeit in einem lange dauernden Leben» (τὸ νίκος ἦν ἀφθαρσία⁴ ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ, 17, 12). Durch die standhafte Ermahnung der Mutter an die sieben Söhne, grossmütig zu sterben, hat sie sie gewissermassen zur Unsterblichkeit wiedergeboren (ὥσπερ εἰς ἀθανασίαν ἀνατίκτουςα, 16, 13).⁵ Und von den Brüdern selbst wird gesagt, dass sie auf dem Wege der Unsterblichkeit liefen (ὥσπερ ἐπ' ἀθανασίας ὁδὸν τρέχοντες, 14, 5).

Diese Vorstellung vom Schicksal der Märtyrer wird auch in folgender Weise zum Ausdruck gebracht: »Sie stehen jetzt dem göttlichen Throne nahe und leben die glückselige Ewigkeit» (τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα, 17, 18).

Also: die frommen Märtyrer sanken, als sie starben, nicht in den Hades hinunter, sondern sie traten in ein seliges Dasein ein, das in der unmittelbaren Nähe Gottes geführt wird. Dasselbe wird nun auch von anderen Frommen gesagt, von den Ervätern und vor allem von Abraham, Isaak und Jakob. Sie sind nicht in gewöhnlichem Sinne gestorben, sie sind nicht zum Hades hinabgestiegen, sie leben, und zwar bei Gott.⁶

¹ Diese Vorstellungen beziehen sich meines Erachtens auf das Schicksal der Gottlosen unmittelbar nach dem Tode. Der Todestag ist »der Tag der Entscheidung«. Dann werden die verschiedenen Lose der Gerechten und der Gottlosen bestimmt. Für die Gerechten beginnt das selige Dasein im Himmel bei Gott, für die Gottlosen das qualvolle Dasein der Seelen im Hades. Der Meinung, dass es sich hier um eine völlige Vernichtung der Gottlosen handelt (H. BOIS), kann ich also nicht beistimmen. Der Tod bedeutet für die Gottlosen ein Niedersteigen zum Hades, wo sie in Ewigkeit bleiben werden.

² Der Text bei SWETE; die Übersetzung bei KAUTZSCH von A. DEISSMANN.

³ So SCHÜREER, *Gesch. des jüd. Volkes*.

⁴ So liest DEISSMANN.

⁵ GRIMM zur Stelle: »zur Unsterblichkeit wiedergebärend = zur Unsterblichkeit verhelfend; der Ausdruck ist gewählt mit Bezug auf die früher stattgefundene leibliche Geburt ihrer Söhne».

⁶ Zu bemerken ist die Vorstellung von den Patriarchen als den Empfängern

Dieses »bei Gott leben« wird ein paar mal in eigentümlicher Weise so ausgedrückt: ζῆν τῷ θεῷ. Abraham, Isaak und Jakob und die übrigen Erzväter leben Gotte. »Alle, die sich von ganzem Herzen um die Frömmigkeit kümmern, die allein sind im stande, über die Triebe des Fleisches zu herrschen, in dem Glauben, dass sie, wie auch unsere Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, Gotte nicht sterben, sondern Gotte leben« (θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ, 7, 19). Die Mutter ermahnte die sieben Söhne, eher zu sterben als das Gebot Gottes zu übertreten, »zumal sie ja auch ausserdem wussten, dass sie, wenn sie um Gottes willen stürben, Gotte leben würden (ζῶσιν τῷ θεῷ), wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter« (16, 25).¹ Der Inhalt dieses Lebens vor Gott ist nichts anders als παρὰ τῷ θεῷ εἶναι, (wie Cod. sin. zu 9, 8 liest) oder τῷ θεῷ θρόνῳ παρυστάναι (17, 18).

Dieses Leben bei Gott nach dem Tode wird schliesslich auch mit einem uns wohlbekannten Terminus, als »das ewige Leben«, ζωῇ αἰώνιος, bezeichnet. Es heisst von der standhaften Mutter, dass sie mehr als ihre Söhne die Frömmigkeit liebte, die ins ewige Leben rettet nach Gottes Verheissung (εὐσέβειαν τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν, 15, 3).²

Auf dieses selige Leben unmittelbar nach dem Tode werden nun auch ältere Aussagen, die vom Ideal des Lebens handeln, gedeutet und zwar umgedeutet. So das Wort Prov. 3, 18 von der Weisheit als eines Baumes des Lebens. Das wird hier so zitiert: »Einen Baum des Lebens haben alle, die seinen Willen tun« (18, 16). Das bedeutet selbstverständlich: alle die Gottes Willen tun, werden Unsterblichkeit gewinnen. So auch die Stellen Deut. 32, 39 und 30, 20, die

der Seelen im Jenseits. 13, 17: οὕτως παθόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ὑποδέχονται; 5, 37: ἀγνὴν με οἱ πατέρες προσδέχονται. Von den sieben Märtyrern und ihrer Mutter wird gesagt: εἰς πατέρων χορὸν (so Sin.; Alex. u. a. χώρον) συναγελάζονται (18, 23). Vgl. Luk. 16, 22 f.

¹ Zum betreffenden Ausdruck gibt WAHL in Clavis libr. vet. test. apocryph. phil. folgende Erklärung: de vita piorum Dei cultorum olim futura vel de vita messiana; vivunt Deo, i. e. *judice Deo vivunt*, für Gott gelten sie als lebend. WAHL weist hin auf WINER's Grammatik § 31, 3 b; s. auch FR. BLASS, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 1902, S. 115, § 37, 5, wo zu Barn. 8, 4 μεγάλοι τῷ θεῷ »in Gottes Augen« erklärt wird; eine Erklärung, die auch hier gut passt. Der Dat. hat hier also normativen Sinn, nicht den Sinn eines Dat. comm. oder des Interesses. Anders Röm. 6, 10 f.; 14, 7 f.; 2 Kor. 5, 15; Gal. 2, 19; vgl. BLASS § 37, 2. Denselben Sinn wie hier im IV. Makkabäerbuch hat auch die Phrase τῷ θεῷ ζῆν Luk. 20, 38 und in Herm. Past. passim.

² GRIMM: salvum perducens in vitam aeternam. Derselbe Gedanke in 2 Tim. 4, 18.

durch eine Kombination¹ hier so wiedergegeben werden: »Ich werde töten und werde lebendig machen. Dies ist euer Leben und die Länge eurer Tage» (αἵτη ἡ ζωὴ ὑμῶν καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν, 18, 18 f.).³

Der Grund der Unsterblichkeit, des ewigen Lebens nach dem Tode ist die Unsterblichkeit der Seele, die durch die Frömmigkeit gewonnen wird. In dieser Beziehung kann man sagen, dass die Unsterblichkeit schon hier im irdischen Dasein gewonnen wird. Es wird von den sieben Brüdern gesagt: »Denn wie sich Hände und Füße harmonisch nach den Weisungen der Seele bewegen, so waren jene hehren Knaben kraft ihrer frommen unsterblichen Seele (ὡς ὑπὸ ψυχῆς ἀθανάτου τῆς εὐσεβείας) einmütig in dem Entschlusse, für die Frömmigkeit zu sterben» (14, 6).⁴ Es ist wenigstens sehr wahrscheinlich, dass auch die letzten Worte des Buches auf die schon im Diesseits besessene Unsterblichkeit hindeuten: »Die abrahamäischen Knaben aber, samt der preisgekrönten Mutter sind dem Chore der Väter zugesellt, nachdem sie reine und unsterbliche Seelen von Gott empfangen haben» (ψυχὰς ἀγνὰς καὶ ἀθανάτους ἀπειληφότες παρὰ τοῦ θεοῦ, 18, 23).⁵

Für die, die ein solches Los nach dem Tode erwartet, hat der

¹ So DEISSMANN.

² So liest DEISSMANN nach Sin. statt μακαριότης.

³ Das Zitat aus Ez., 18, 17, gibt A. F. GFRÖRER, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, II, 1835, S. 178, Anlass zu der Behauptung, dass das Schlusskapitel des IV. Makkabäerbuchs die Auferstehung lehre. Wir können im ganzen Buch nicht die leiseste Andeutung dieser Lehre finden. Was das Zitat aus Ezechiel betrifft, so müssen wir GRIMM Recht geben, wenn er bemerkt: »da die alexandrinischen Juden die prophetischen Schriften des A. T. als kanonisch anerkannten, so werden sie sich auch mit den die Auferstehungshoffnung enthaltenden Stellen abgefunden haben, und zwar, wie mit vielen anderen ihrem Idealismus anstössigen Erscheinungen des A. T. durch die allegorische Erklärung«. Die Stelle beweist an sich nichts über den Standpunkt des Verfassers. — Möglicherweise ist das Stück aus anderen Gründen ein fremder Zusatz. S. GRIMM.

⁴ Die Seele ist unsterblich, weil fromm — das erinnert uns an die Anschauung der Sap. Sal.

⁵ Es handelt sich in den letzten Worten kaum um etwas, was den Jünglingen nach dem Tode im Himmel geschenkt worden ist. Dort sind sie freilich dem Chore der Väter zugesellt — das selige Dasein der Frommen im Himmel beginnt also unmittelbar nach dem Tode — aber das ist ihnen zuteil geworden auf Grund dessen, dass sie schon hier auf Erden unsterbliche Seelen besaßen, und zwar kraft ihrer Frömmigkeit. Vielleicht werden wir durch das Wort ἀπειληφότες zu ihrer Geburtsstunde geführt. So GRIMM: »da ἀγναί neben ἀθάνατοι eine ursprüngliche Eigenschaft der Seelen zu bezeichnen scheint, so enthält die Stelle einen Anklang an die Vorstellung des Buchs der Weisheit (8, 19) von einem Unterschied guter und böser Seelen vor der Vereinigung mit ihren Körpern«.

physische Tod nichts Erschreckendes. Wenn wir in 7, 3 nach dem Text des Cod. Alex. lesen, so wird der Tod als ein Hafen des Sieges bezeichnet ($\delta\ \tau\eta\varsigma\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma\ \lambda\iota\mu\acute{\eta}\nu$).¹

Der Gegensatz zu diesem seligen Dasein der Frommen im Himmel ist die Bestrafung der Sünder nach dem Tode. Der siebente der Märtyrer droht dem Tyrannen Antiochus: »Dich soll er (Gott) in diesem Leben und nach deinem Tode bestrafen« (12, 19). Bestätigend heisst es auch 18, 5: »Der Tyrann Antiochus ist auf Erden bestraft worden und wird auch nach seinem Tode noch gezüchtigt«.²

Die Vorstellungen der hellenistisch geprägten jüdischen Frömmigkeit vom idealen Leben können wir in folgender Weise zusammenfassen.

1. Die Seelen der Menschen sind ihrem Ursprung nach prä-existent und unsterblich.³ Bei der Geburt werden sie mit vergänglichen Körpern vereinigt, welche die Seelen als drückende Lasten oder Fesseln beschweren.⁴

2. Durch die Sünde verlieren die Seelen ihre Unsterblichkeit. Die Sünde wirkt in ihnen als ein Gift, das Tod und Verderben mit sich bringt, als ein $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu\ \delta\lambda\acute{\epsilon}\theta\rho\omicron\upsilon$.⁵

3. Die Frömmigkeit oder die Gerechtigkeit, die hier oft als Weisheit oder Beherrschung der Triebe dargestellt wird, macht unsterblich. Die Unsterblichkeit wird gern als ein Lohn der Frömmigkeit oder der Tugend betrachtet.⁶

4. Diese Unsterblichkeit besitzen die Seelen als eine geistige Qualität schon hier — sie bedeutet nur, dass die Seelen ihr ursprüngliches Wesen ausleben —; allein sie gelangt zur vollen, offenbaren Realität erst nach dem Tode. Das Hauptgewicht der idealen Hoffnung liegt also hier, wie in der Apokalyptik, auf dem Dasein nach dem Tode. Der Unterschied ist aber der, dass in der Apokalyptik »das ewige Leben« erst *nach der Auferstehung*, im künftigen Äon seinen Anfang nimmt, hier aber kommt die schon im irdischen Dasein oder vielmehr in der Präexistenz begonnene, an sich eigentlich zeitlose Unsterblichkeit als ein Vermögen nicht sterben zu können zur realen

¹ Dagegen liest Cod. Sin. $\alpha\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \nu\acute{\iota}\kappa\eta\varsigma\ \lambda$. Der Ausdruck bezieht sich dann auf das himmlische Dasein nach dem Tode. Vgl. ausserdem die Bemerkung DEISSMANN's zur Stelle.

² Vgl. 12, 12: »ewiges Feuer und Qualen, die in alle Ewigkeit nicht loslassen«; 9, 9 $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma\ \beta\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\omicron\varsigma$; 10, 15 $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma\ \delta\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\varsigma$; u. s. w.

³ Sap. Sal. 2, 23; 8, 19 f.; 1, 13 ff.; IV Makk. 14, 6; 18, 23.

⁴ Sap. Sal. 9, 15.

⁵ Sap. Sal. 1, 12; 2, 24.

⁶ Sap. Sal. 3, 1; 4, 1; 6, 18; 8, 13. 17; 15, 3; IV. Makk. 17, 12.

Manifestation *unmittelbar nach oder bei dem Tode*. Die hellenistische Frömmigkeit kennt keinen Zwischenzustand. Unmittelbar gehen die frommen, unsterblichen Seelen in die ideale Daseinsform ein.¹

5. Die Unsterblichkeit heisst ἀθανασία oder ἀφθαρσία, εἰς τὸν αἰῶνα ζῆν;² das Unsterblichkeitsleben nach dem Tode wird in verschiedener Weise bezeichnet, z. B.: ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ, τὸν μακάριον αἰῶνα βιοῦν, ζωὴ αἰώνιος, ἐν εἰρήνῃ εἶναι oder einfach ἀθανασία — also etwa mit denselben Ausdrücken wie in der Apokalyptik.³

6. Das Dasein nach dem Tode als die Frucht und Manifestation der Unsterblichkeit hat einen reichen Inhalt. Neben der ewigen Dauer des Lebens der frommen Seelen, die durch keinen Tod unterbrochen werden kann, der ἀθανασία und ἀφθαρσία in eigentlichem Sinn, sind die Hauptmomente dieses Inhalts: 1) die Herrschergewalt der Frommen: βασιλεία, βασιλεῖον εὐπρεπείας, εἰς τὸν αἰῶνα βασιλεύειν;⁴ 2) die Gottesnähe: ἐγγὺς εἶναι θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ, θείῳ θρόνῳ παρεστάναι, ἐν Κυρίῳ μισθὸς τῶν δικαίων.⁵

7. Für die Menschen ist dieses Dasein der Seelen der Gerechten bei Gott ein unsichtbares Leben. Für die Gottlosen gelten sie als Nichtseiende; ihr Leben ist ein Leben *für Gott*; in den Augen Gottes leben sie: ζῆν τῷ θεῷ.⁶

8. Für den auf dieses himmlische Leben Hinblickenden verliert der physische Tod den Charakter eines wirklichen Todes mit seiner Angst und Furcht. Der Tod ist dem Gerechten nur ein Schein, er ist nicht ein Niedersteigen zum Hades, er ist vielmehr ein Schritt in das selige Leben. Deshalb ist es kein Unglück, sondern ein Glück sterben zu dürfen.⁷

9. Der Gegensatz der Unsterblichkeit, bzw. des ewigen Lebens, ist der Tod, der Tod im potenzierten Sinne, das Verderben, θάνατος, ὄλεθρος u. s. w. Dieser Tod besteht schon hier in einer Art geistiger Vergiftung der gottlosen Seelen, wodurch sie ihre ursprüngliche Unsterblichkeit verlieren, und also nach ihrem eigentlichen Wesen nicht leben können. Im Augenblick des physischen Todes manifestiert sich dieser immanente Tod dadurch, dass die Seelen dem Hades anheim-

¹ Sap. Sal. 3, 2 ff.; IV. Makk. 17, 18; 7, 18 f.; 16, 25.

² Sap. Sal. 2, 23; 4, 1; 3, 2 ff.; 6, 18. 19; 8, 13. 17; 15, 3; IV Makk. 14, 6; 18, 23.

³ Sap. Sal. 3, 2 ff.; 4, 7; 5, 15; IV Makk. 14, 5; 15, 2; 16, 13; 17, 12. 18.

⁴ Sap. Sal. 3, 8; 4, 16; 5, 1 ff.; 5, 16; 6, 20 f.

⁵ Sap. Sal. 3, 7 f.; 5, 15; 6, 19; IV Makk. 9, 8 (Sin.); 17, 18.

⁶ IV. Makk. 7, 19; 16, 25.

⁷ Sap. Sal. 3, 2 ff.; 4, 7. 10 (IV Makk. 7, 3).

fallen. Dort werden die Seelen der gottlosen Menschen in Ewigkeit geplagt; das ist »der ewige Tod»: αἰώνιος βάσανος, αἰώνιος ὄλεθρος u. s. w.¹

¹ Sap. Sal. 1, 12; 2, 24; 3, 17 f.; 4, 19 ff.; IV. Makk. 9, 9; 10, 15; 12, 13. 19; 18, 5.

Zweiter Abschnitt.

Das religiöse Lebensideal in der hellenistischen Welt.

KAPITEL VI.

Hellenistische Religionsspekulation.

Eine Untersuchung der hellenistischen Religionsspekulation, die den Zweck verfolgt, den religiösen Lebensbegriff innerhalb dieser Spekulation seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach festzustellen, kann man auf zweifache Weise vornehmen, entweder durchläuft man das ganze Gebiet der hellenistischen Religionsspekulation, um Belege der religiösen Lebensidee aufzusuchen und zu analysieren, oder man wählt eine typische Richtung dieser Religionsspekulation aus und macht sie zum näheren Objekt für die Untersuchung. Wir haben den letzten Weg gewählt und glauben dadurch leichter ein klares und zusammenhängendes Bild unseres Gegenstandes geben zu können.

Wir haben aus der mannigfachen hellenistischen Religionsspekulation den sogenannten Hermetismus zum unmittelbaren Untersuchungsobjekt gewählt. Was uns dazu veranlasst hat, ist Verschiedenes. Erstens scheint diese Auswahl schon darum berechtigt zu sein, dass der Hermetismus tatsächlich, wie wir unten sehen werden, eine sehr hohe Bedeutung in der alten Welt gehabt hat. Weiter hat die hermetische Religionsspekulation die Spekulation über ein religiös bestimmtes Lebensideal zu einem Reichtum und einer systematischen Vollendung geführt, wie es wohl kaum anderswo in der hellenistischen Welt zu finden ist. Drittens ist unsrer Meinung nach die geschichtliche Tatsache, die der Hermetismus ausmacht, noch allzusehr innerhalb der historischen Theologie vernachlässigt worden, und zwar auf dem Forschungsgebiete, wo diese Erscheinung am wenigsten vernachlässigt werden sollte: innerhalb der Forschung über die Entstehung des Christentums.¹

¹ Als eine auch für die Theologie anregende Kraft ersten Ranges können wir in dieser Hinsicht das bedeutende Werk von R. REITZENSTEIN bezeich-

Unter dem Namen »Hermetismus« verstehen wir eine religiöse, bzw. religionsphilosophische Richtung in der antiken Welt, die ihre religiösen und philosophischen Gedanken in einer Sammlung von Schriften niedergelegt hat, die wir unter dem Namen »die hermetische Literatur« zusammenfassen. Der Name Hermetismus rührt von dem Gottesnamen Hermes her, der die griechische Benennung des ägyptischen Gottes Thot war. Thot-Hermes ist der Gott der Offenbarung κατ' ἐξοχήν; er spielt in den hermetischen Schriften die Rolle eines Religionsstifters, eines Offenbarers mehr oder weniger esoterischer Lehren, und tritt auch oft in den in die hermetische Literatur eingehenden Dialogen als Redender auf.¹

Die hermetische Literatur, die für uns in Betracht kommt,² stammt aus den drei ersten Jahrhunderten³; es kann aber als bewiesen angesehen werden, dass die Spekulation selbst und die Ideen, worauf sie fusst, in die vorchristliche Zeit zurückgehen.⁴ Von einer der hermetischen Schriften wenigstens, dem Poimandres, kann mit grösster Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass sie ihrer Urform nach »vor den

nen: Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur, 1904. Die Bedeutung des Hermetismus für die Erforschung der neutestamentlichen Religion wird nunmehr auch von theologischer Seite anerkannt. So z. B. von C. CLEMEN in seinem weitumfassenden Werke Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1909 (S. 24).

¹ Über diesen Thot-Hermes, seine Bedeutung und seine Geschichte in der alten Welt und im Mittelalter s. R. REITZENSTEIN a. a. O. S. 117 ff.; G. R. S. MEAD, Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis, 1906, vol. I, S. 47 ff, und die dort angegebene Literatur.

² D. h. als Urkunden der hermetischen Religionsspekulation im Unterschied von den hermetischen Schriften mythologischen, kultischen, magischen, alchemistischen Inhalts (vgl. MEAD, I, S. 3).

³ REITZENSTEIN, S. 208, der ausserdem bemerkt, dass die Mehrzahl der betreffenden Schriften im zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein möge.

⁴ Über die Entstehung der hermetischen Lehren s. REITZENSTEIN, S. 59 ff., der ihren Ursprung hauptsächlich in ägyptischen Spekulationen findet (»hellenisierte Lehre ägyptischer Priester«); weiter TH. ZIELINSKI, Hermes und die Hermetik, im Archiv für Religionswissenschaft 1905, 1906, der zwischen einer niederen und einer höheren Hermetik unterscheidet. Letztere hält er für »ganz griechisch« (Arch. f. Rel. Wiss. 1906, S. 60). Vgl. noch F. GRANGER, The Poimandres of Hermes Trismegistus, The Journal of Theological Studies 1904, S. 395 ff.; C. CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung, S. 23 f. — Unter älteren Untersuchungen ist vor allem zu bemerken die bewundernswerte Arbeit von L. MÉNARD, Hermès Trismégiste. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, 1866 (neu gedruckt 1910). Die Einleitung ist sehr lehrreich und hat noch grossen Wert.

Beginn des zweiten Jahrhunderts n. Chr. fällt».¹ Dass der Hermetismus einen Niederschlag christlicher Religionsspekulation bedeute, davon kann nach den grundlegenden Untersuchungen von REITZENSTEIN und anderen Autoren nicht mehr die Rede sein. Wir glauben deshalb, ohne hier näher auf diese Fragen eingehen zu können, berechtigt zu sein, den Hermetismus als eine Form *heidnischer* und zwar hellenistischer vom Christentum nicht wesentlich beeinflusster *Religionsspekulation* behandeln zu dürfen.

Es ist merkwürdig zu beobachten, welch ein hohes Ansehen der angebliche Autor der hermetischen Spekulation und damit auch der hermetischen Schriften sowohl unter den Christen als unter den Heiden genoss. Hermes, und zwar oft mit dem Beinamen Trismegistus, wird als Philosoph in die Reihe der allgrössten und allerältesten Philosophen gestellt. So nennt Tertullianus »den ägyptischen Mercurius«, mit dem besonders Plato verkehrt haben soll, zusammen mit Silenus, Orpheus, Musäus, Pythagoras u. a. als Beispiel alter Autoren, die im Altertum für Götter oder göttliche Personen gehalten wurden.² Tertullianus kennt ihn auch als Meister aller Physik³ und als Lehrer der Seelenwanderung und der individuellen Unsterblichkeit der Seelen.⁴

Die Auffassung von Hermes, als einem uralten Philosophen hoher Bedeutung und einem Lehrer Platos, teilt Tertullianus mit mehreren anderen Autoren des Altertums. Arnobius nennt Mercurius zusammen mit Plato und Pythagoras, und zwar als den Urheber einer philosophischen Schule oder Sekte, die er bekämpft.⁵ Als Urheber einer Sekte ist Hermes auch von Filastrius gekannt;⁶ nach ihm soll die Weisheit des Hermes astronomischer Art gewesen sein.⁷ Dieselbe Vorstellung von Hermes, als einem alten Lehrer, hat auch Augustinus, der einige Zitate aus der hermetischen Schrift »Asclepius« in *De civitate Dei* aufgenommen hat.⁸ Cyrillus von Alexandria meint, dass Hermes seine Lehren von Mose habe.⁹ Auch er macht viele Auszüge aus seinen Schriften.¹⁰

¹ REITZENSTEIN, S. 36, dessen chronologischem Hauptresultat auch ZIELINSKI trotz aller Verschiedenheit in der allgemeinen Auffassung beistimmt, *Arch. f. Rel. Wiss.* 1905, S. 322.

² Tertullianus, *De anima* 2.

³ Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 15.

⁴ Tertullianus, *De anima* 28, 33.

⁵ Arnobius, *Adversus nationes* II, 13.

⁶ Filastrius, *Divers. heres.* LXXV (CIII), 1.

⁷ *Ibid.* auch X, 2.

⁸ *De civ. Dei* VIII, 23, 24, 26.

⁹ Cyrillus, *Contra Julianum* I, 30.

¹⁰ S. weiter MEAD, III, S. 215 ff. Interessant ist die Notiz über die hermetischen Bücher, die wir bei Clemens Alex. in *Stromata* VI, 4 finden. Clemens

Unter den christlichen Schriftstellern nimmt jedoch Lactantius am meisten Rücksicht auf Hermes und seine Schriften. Dieser hochgelehrte Denker und Schriftsteller berichtet uns, dass Hermes von manchen als Philosoph in eine Reihe mit Plato und Pythagoras gestellt wurde. Von den Ägyptern soll er sogar als ein Gott angesehen worden sein.¹ Wegen seiner Kraft und Weisheit werde er Termaximus² genannt, und er sei viel älter sowohl als Plato und Pythagoras als auch als die sieben Weisen.³ Lactantius zweifelt nicht daran, dass Hermes eine geschichtliche Person gewesen sei, die im grauen Altertum gelebt habe. Er soll nach Ägypten geflohen sein, wo er Thot genannt wurde. In Ägypten soll er eine Stadt gegründet haben, *Mercurii civitas* (Hermopolis).⁴ Er soll zu seinen Verwandten die Wenigen gezählt, die die vollkommene Lehre besessen haben.⁵ Der alte Philosoph Empedocles soll in seiner Lehre von den vier Elementen ein Schüler von ihm gewesen sein.⁶ Trismegistus hat die ganze Wahrheit, auch die religiöse, unbekannt in welcher Weise, durchforscht.⁷ Über Gott den Vater hat er alles, über den Sohn vieles gesagt von dem, was zum Inhalt der göttlichen Mysterien gehört.⁸ Er wird sogar mit den Propheten des Alten Testaments verglichen. Mit ihnen stimmt er in der Lehre vom rechten Opferdienst überein. Aus Danksagung und Anbetung besteht der wahre Opferdienst. Trismegistus soll gesagt haben: *Cultus dei unus est: malum non esse*.⁹ Gleichwie die Propheten und in ihrer Reihe wird er auch als ein Bürge dafür angegeben, dass alle Hoffnung auf Leben und Seligkeit *in sola dei religione* ihren Grund habe.¹⁰ Hermes soll gelehrt haben, es gebe nur *einen* Gott, das Prinzip und den Ur-

nennt eine Anzahl von 42 Büchern, die er als *πάντα ἀναγκαῖα* absolut notwendig bezeichnet. Von ihnen sollen 36 alle Philosophie der Ägypter enthalten haben, die sechs übrigen sollen medizinischen Inhalts gewesen sein. In der gottesdienstlichen Prozession kam zuerst ein Sänger, der zwei der Bücher des Hermes beherrschen musste, das eine enthielt Hymnen an die Götter, das zweite Darstellungen über ein königliches Leben. Als zweiter kam der *ὠροσκόπος*. Dieser musste immer die vier astronomischen Bücher des Hermes auf den Lippen führen; u. s. w.

¹ Lactantius, Div. instit. VII, 13 (ed. S. BRANDT).

² Über diesen Beinamen siehe REITZENSTEIN, Poimandres, S. 2.

³ Lactantius, De ira Dei II; vgl. Div. instit. I, 6.

⁴ Div. instit. I, 6.

⁵ Ibid. I, 11.

⁶ Ibid. II, 12.

⁷ Ibid. IV, 9.

⁸ Ibid. IV, 27.

⁹ Ibid. VI, 25.

¹⁰ Epitome div. instit. 68.

heber der Dinge.¹ Dieser Gott sei *anonymus*. Er bedürfe keinen Namen auf Grund seiner Eigenschaft, der Einzige zu sein.² Gott ist nicht nur ἀμύτωρ, sondern auch ἀπάτωρ, weil er in keinem anderen seinen Ursprung hat.³ In Bezug auf die Lehre vom Sohn Gottes soll Hermes ein Lehrer Platos gewesen sein.⁴ Gottes Sohn soll er δημιουργὸς τοῦ θεοῦ oder *opifex* bei der Schöpfung geheissen haben.⁵ Aus der hermetischen Schrift λόγος τέλειος wird ein Zitat angeführt, wonach Gott einen anderen Gott geschaffen habe, den er als seinen eigenen Sohn liebte.⁶ Der Name des Sohns Gottes kann nicht von Menschen genannt werden; seine Hoheit geht über allen Verstand.⁷ Von der Welt soll Hermes gelehrt haben, dass sie durch göttliche *providentia* geschaffen sei. Der Mensch, ein wunderbares Kunstwerk, ist zu Gottes Abbild gemacht. Nach der Schöpfung lebt er als ein Wesen doppelter Natur, zugleich sterblich und unsterblich.⁸ Die Frömmigkeit bestehe nach Hermes in der Gotteserkenntnis: *pietas nihil aliud est quam dei notio*.⁹ Die Gott kennen, sind sowohl vor den Anläufen der Dämonen geschützt als von der Herrschaft des Fatum befreit.¹⁰ Der Teufel soll von Hermes *daemoniarches* genannt worden sein.¹¹ Schliesslich soll er auch eine Eschatologie gelehrt haben. Die Welt wird altern und verderben.¹² Danach wird eine allgemeine Apokatastasis eintreten.¹³

Lactantius dient uns also als Zeugnis für die hohe Schätzung des Hermetismus innerhalb der Kirche wenigstens an gewissen Orten. Die Zeugnisse der christlichen Schriftsteller überhaupt, seien sie gegen »den Philosophen« Hermes sympatisch oder antipatisch gestimmt, beweisen uns, dass die Spekulationen, die unter seinem Namen gekannt waren, für sehr bedeutend und repräsentativ galten.

Dass dies auch in der heidnischen Welt der Fall war, zeigt uns zum Beispiel die dem Neuplatoniker Jamblichus zugeschriebene Schrift:

¹ De ira Dei 11.

² Div. instit. I, 6.

³ Div. instit. I, 7, IV, 13.

⁴ Epitome div. instit. 37.

⁵ Div. instit. IV, 6; Epitome 37.

⁶ Div. instit. IV, 6.

⁷ Div. instit. IV, 7, 9.

⁸ Div. instit. II, 8, 10, VII, 13.

⁹ Div. instit. II, 15; V, 14; vgl. Corp. herm. IX, 4.

¹⁰ Div. instit. II, 15.

¹¹ Div. instit. II, 14.

¹² Epitome div. instit. 66.

¹³ Div. instit. VII, 18.

De mysteriis Aegyptiorum. Der Verfasser dieser Schrift¹ kennt eine ungeheure Anzahl hermetischer Schriften.² Auch für ihn gilt Hermes als ein Lehrer der Einzigkeit und Absolutheit Gottes,³ der Doppelheit des menschlichen Wesens und der Auffahrt der Seele zu Gott, der *via anagogica*, des *adscensus ad Deos*.⁴

Obschon das Christentum so wie auch der Neuplatonismus eine gewisse Verwandtschaft mit dem Hermetismus anerkannte, so ist doch in der wissenschaftlichen Welt die Anschauung jetzt ziemlich allgemein aufgegeben, wonach der Hermetismus eine vom Christentum influirte, bzw. eine zum Neuplatonismus gehörende Spekulation war.⁵ Rein paganistische, hellenische und ägyptische (bzw. orientalische) Gedanken und Vorstellungsreihen sind hier mit einander verwoben zu einem in sich freilich oft dissonanten, aber doch relativ zusammenhängenden und selbständigen System, das in seiner *allgemeinen* Denkweise und mit Hinsicht auf die einfachen wesentlichen Grundelemente ohne Zweifel als recht typisch für die religiösen Bedürfnisse und Ideale gelten darf, die in der antiken Welt in den Zeiten herrschten, als das Christum entstand und sich weiter ausbildete.⁶

In dieser hermetischen Spekulation spielt nun die religiöse Lebensidee eine sehr hervorragende Rolle. Begriffe, die dem Vorstellungskreis des Lebens entnommen sind, werden hier in weitem Umfang

¹ Die Echtheit dieser Schrift ist bekanntlich stark bestritten. Ihr Inhalt ist ja jedoch deshalb nicht weniger bedeutungsvoll.

² Er sagt, dass die hermetischen Schriften aus der ägyptischen in die griechische Sprache übersetzt worden sind. Er teilt uns mit, dass Seleucus ihre Zahl auf 20,000, Manetho auf 36,525 geschätzt habe, *De mysteriis VIII*, 1.

³ *De mysteriis VIII*, 2, 3.

⁴ *De mysteriis VIII*, 5, 6.

⁵ Hier mag jedoch nicht verschwiegen werden, dass noch 1904 der Gedanke an einen christlichen Ursprung des Hermetismus einen Vertreter gefunden hat, F. GRANGER, in *The Journal of Theological Studies*, vol. V, S. 395 ff. Die Eigentümlichkeit der hermetischen Spekulation kommt jedoch in diesem Aufsatz m. E. nicht zu ihrem Recht. — E. ZELLER betont den Zusammenhang zwischen dem Hermetismus und der griechischen Philosophie. Er spricht sich in der letzten Auflage seiner *Philosophie der Griechen* über den Hermetismus so aus: »Aus der platonisch-pythagoräischen Schule stammen auch die meisten von den Philosophemen, welche in den uns erhaltenen hermetischen Schriften zur Stütze für den sinkenden Polytheismus verwandt werden. Sie verraten noch keinen bemerkbaren Einfluss des plotinischen Systems, wenn auch manche Anklänge an dasselbe sich darin finden, welche auf die Vermuthung führen könnten, sie seien mit jenem aus der Schule des Ammonius Sakkas hervorgegangen.« *Phil. d. Griechen*³, III, 2, 2, S. 224 ff.

⁶ Einen Überblick über die Geschichte der Forschung in Betreff der hermetischen Spekulation gibt MEAD im ersten Teil seiner oben angeführten Arbeit.

benutzt, um den religiösen Bedürfnissen und den religiösen Idealen Ausdruck zu verleihen. Wonach sehnt man sich, wenn man sich nach Leben sehnt? Worauf hofft man, wenn man auf Leben hofft? So lauten unsre Fragen. Mit der Beantwortung dieser Fragen meinen wir jedoch ausserdem noch etwas erreicht zu haben: wenn wir die uns hier bezeugende Lebensidee einmal analysiert und festgestellt haben, meinen wir kennen gelernt zu haben, wie diese Idee in einer für die hellenistische Spekulation überhaupt typischen Weise ausgeprägt ist.

Ehe wir nun zu dieser Analyse übergehen, ist es jedoch nötig, einige Worte über die hermetischen Schriften zu sagen, die uns in folgender Darstellung als Quellen dienen sollen.

Was wir heute noch besitzen von der ursprünglich wahrscheinlich recht umfassenden hermetischen Literatur ist:

1) das eigentliche *Corpus Hermeticum*, das aus 17 (nach einer anderen Berechnung aus 18¹⁾ Stücken besteht, die ursprünglich mehr oder weniger selbständig im Verhältnis zu einander waren und verschiedenen Verfassern und Zeiten angehören, später aber zu einem nur relativ homogenen aber doch planmässig geordneten Ganzen zusammengefügt worden sind.² Das wichtigste und älteste dieser Stücke trägt die Überschrift »Poimandres«;³ es ist ein Dialog zwischen Poimandres, d. h. der göttlichen Vernunft selbst, als Menschenhirten gedacht,⁴ und einem Schüler, der wohl als mit Hermes identisch angesehen werden darf⁵, und der als Urtypus aller in die Geheimlehren Eingeweihten dient. Die übrigen Stücke bestehen teils aus kürzeren Abhandlungen oder Meditationen, teils aus Dialogen zwischen Hermes und Asclepius, Hermes und Tat,⁶ der göttlichen Vernunft und Hermes.

2) Eine Schrift, die ursprünglich griechisch abgefasst war, jetzt aber nur in lateinischer Übersetzung vorliegt. Den griechischen Namen kennen wir aus *Divinæ institutiones* des Lactantius: λόγος

¹ So, wenn man den nach dem ersten Stück verloren gegangenen Traktat, wovon nur die Überschrift erhalten ist, mitrechnet.

² REITZENSTEIN, S. 190 ff.

³ Dieser Name ist früher meistens dem ganzen Corpus beigelegt, obschon ohne Recht. Der Name gehört nur dem ersten Traktat an. Die Form des Namens wechselt stark in den Ausgaben; s. MEAD, I, S. 3, Fussnote 2.

⁴ Über das Verhältnis zwischen Poimandres und dem Hirten des Hermas und die von REITZENSTEIN entdeckte Abhängigkeit dieser Schrift von jener s. REITZENSTEIN, S. 32 ff.; ZIELINSKI, Archiv für Rel. Wiss. 1905, S. 323.

⁵ ZIELINSKI, Archiv für Rel. Wiss. 1905, S. 323 f.

⁶ Da Hermes eigentlich mit Tat (Thot) identisch ist, ist hier eine spätere Zeit bezeugende Verdoppelung zu konstatieren; vgl. REITZENSTEIN, S. 117 ff.

τέλειος¹. Der lateinische Name ist *Asclepius*.² Diese Schrift wurde früher fälschlich Apuleius zugeschrieben und ist auch in die älteren Apuleiusausgaben aufgenommen worden. Sie enthält einen Dialog zwischen Hermes und Asclepius.

3) Eine Anzahl Fragmente bei verschiedenen Schriftstellern des Altertums. Die grössten sind von JOHANNES STOBÆUS³ in seiner Anthologie aus griechischen Autoren aufbewahrt. Das bedeutendste dieser Fragmente bei Stobæus stammt aus einer Schrift mit dem Titel *Κόρη κόσμου*.⁴

Die Idee eines idealen Lebens ist eine der zentralen Ideen der hermetischen Religionsspekulation. Wir können diese Idee nicht isoliert behandeln. Um ihren Inhalt festzustellen und um zu sehen, welche Rolle sie im System spielt, müssen wir versuchen, einen Überblick über das System als ein Ganzes zu gewinnen. Wenn wir dabei verschiedenes berühren, was streng genommen nicht zu unserm Thema gehören sollte, so wird das ausserdem durch einen Hinweis auf die sehr verbreitete Unkenntnis in Bezug auf die hermetische Spekulation und den Mangel an zusammenhängenden Darstellungen der hermetischen Gedankenwelt hinreichend motiviert sein.

Diese Gedankenwelt ist ja jedoch nicht ganz einheitlich. Im Hermetismus sind verschiedene, bisweilen einander entgegengesetzte,

¹ Div. instit. IV, 6, VII, 18 (*«in eo libro qui λόγος τέλειος inscribitur»*).

² Über die verschiedenen Formen der Überschrift s. MEAD, II, S. 390 f.

³ Ein byzantinischer Gelehrter u. 500.

⁴ Für den Text der hermetischen Schriften benutze ich im folgenden die Ausgabe von G. PARTHEY, *Hermetis Trismegisti Poemander*, Berlin 1854. Diese Ausgabe, die vom kritischen Gesichtspunkt aus jedoch nicht ganz genügend ist, enthält 14 der dem hermetischen Corpus angehörenden Schriften. Für den wichtigen Traktat *Poimandres* und noch vier andere hat uns REITZENSTEIN einen wertvollen kritischen Text gegeben, den ich für die betreffenden Teile benutzen werde. Dieser Text findet sich im Anhang des schon früher genannten Werkes: *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904. Für den lateinischen *Asclepius* benutze ich die Apuleiusausgabe von G. F. HILDEBRAND, pars II, Lipsiæ 1842, und für die Fragmente bei Stobæus die Ausgabe der Anthologie von C. WACHSMUTH und O. HENSE, Berlin 1884, 1894. An Übersetzungen standen mir zur Verfügung: eine lateinische von G. PARTHEY, in seiner oben genannten Ausgabe unten gedruckt; die glänzende französische von L. MÉNARD in seinem Werke *Hermès Trismégiste*, in Paris 1910 neu gedruckt. Zuletzt die ausführlich kommentierte englische Übersetzung von G. R. S. MEAD in seiner grossen Arbeit *Thrice-greatest Hermes*, 3 vol., London und Benares 1906. — Beim Zitieren gebe ich die Kap. und Verse nach der Ausgabe PARTHEY's. Für das dort Fehlende mache ich besondere Bemerkungen.

Gedankengänge zu einem Ganzen verflochten. Das soll aber keineswegs heissen, dass für uns das System in sorgfältig getrennte Teile zerfällt, die wir selbständig behandeln könnten. Der Hermetismus teilt mit allen Religionsbildungen der hellenistischen Zeit das synkretistische Gepräge und die verschiedenen Bestandteile lassen sich jedenfalls auf literarkritischem Weg nicht gut entwirren.¹ Trotz der synkretistischen Art können wir nun jedoch ziemlich gut die herrschende Hauptlinie des religiösen Denkens verfolgen, und wenn wir diese nun ins Auge fassen, so geht deutlich hervor, dass der Hermetismus eine *Erlösungsspekulation* ist, eine Spekulation, die die Erlösung des Menschen zum Gegenstand hat. Aber nicht nur »zum Gegenstand hat«, sondern die auch selbst zur Erlösung gereicht. Die Erlösungslehre ist keine Lehre nur um der Theorie willen. Freilich sind die theoretischen Ausführungen umfassend, aber im grossen und ganzen spekuliert man nicht aus theoretischem Interesse. Die Spekulationen über die Welt, ihren Ursprung und ihr Ziel, über den Menschen und über Gott haben in letzter Linie einen praktischen Zweck. Die geoffenbarten Wahrheiten haben mehr oder weniger unmittelbar persönliche Bedeutung für den, dem sie geoffenbart werden. Und diese praktische Bedeutung, dieser Zweck persönlicher Art ist mit einem Worte: *Erlösung*.

Worin nun diese Erlösung besteht, welches ihre Voraussetzungen sind, in welcher Weise sie verwirklicht wird, wie sie sich inhaltlich als

¹ So äussert sich REITZENSTEIN über das in der Schrift Poimandres eingeschlossene System: »Seine Grundlage bildete zunächst eine Volksreligion, oder genauer, die hellenisierte Lehre der Ptahpriester in Memphis. Aber mit ihr verband der Gründer der Gemeinde eine ähnlich hellenisierte, aus einem andern Volk nach Ägypten dringende Lehre, welche in dem Anschluss an die Astrologie und in dem Sehnen weiter Kreise nach Befreiung von ihrem Druck die werbende Kraft besass. Ohne eine gewisse Inkonsequenz ging es dabei nicht ab, nicht die Spekulation eines Philosophen, sondern die Phantasie des Propheten und das Sehnen der Zeit hat die Lehre gestaltet« (S. 114). — ZIELINSKI opponiert gegen die ägyptische Herleitung bei REITZENSTEIN. Er unterscheidet drei dogmatische Schichten in der hermetischen Literatur: die peripatetische Fassung, die platonisierende Fassung, die pantheistische Fassung. Die alchemistischen und magischen Elemente der Hermetik und dergleichen — die niedere Hermetik, wie ZIELINSKI sagt — ist ägyptischer Herkunft. »Die höhere Hermetik« dagegen ist nach seiner Meinung ganz griechisch. Archiv für Rel. Wiss. 1905, 1906 (besonders 1906). A. DIETERICH bezeichnet in Abraxas, 1891, den Hermetismus als ein Mittelglied zwischen dem Orphismus und dem Neuplatonismus und betont seinen orphischen und platonischen Ursprung, S. 134 f. — Für unsern Zweck hat die Frage nach der Herkunft der einzelnen Gedankengänge wenig Interesse. Für uns gilt es, eine Totalansicht vom Ganzen zu gewinnen. Hat doch der Glaube des frommen Hermetikers selbst die verschiedenen Elemente zu einem Ganzen zusammenzuhalten vermocht.

eine Erwerbung einer neuen Natur, wozu als ein Hauptfaktor »Leben« gehört, bezeugt, das werden wir im folgenden untersuchen.

Wir haben schon gesagt: die Erlösung geschieht durch das Erwerben einer gewissen Erkenntnis. Im Poimandres, der Hauptschrift des hermetischen Corpus, sagt die göttliche Vernunft zu dem zugleich als Typus der Erlösten und als Welterlöser geschilderten Schüler, nachdem dieser die göttliche Offenbarung empfangen hatte: was ihm zu tun übrig bleibe, das sei, kraft der Offenbarung den Würdigen ein Wegweiser zu werden, damit das menschliche Geschlecht durch ihn von Gott erlöst werde (ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ).¹

Was ist nun der Inhalt dieser erlösenden Erkenntnis, die den Menschen durch die göttliche Offenbarung zu gute kommt? Der Schüler spricht zu Poimandres, der in der Anfangsvision vor ihn trat. »Ich will die Dinge kennen lernen und ihre Natur verstehen und Gott kennen«. Gott und das Dasein sind die Hauptobjekte der Offenbarung und der erlösenden Erkenntnis.²

Gott ist zunächst der *Schöpfer* und *Erhalter* von allem, was existiert. Dann und wann scheint es, als ob schon von Anfang an ein Chaos neben ihm bestanden hätte,³ das hindert aber nicht, dass Gott daneben als das absolute Prinzip der Dinge betrachtet wird, so auch als ihre Kraft, ihr Ziel, das notwendige Gesetz und der Erneuerer (ἀρχὴ τῶν ὄντων, ἐνέργεια, ἀνάγκη, τέλος, ἀνανέωσις).⁴ Gott ist auch das umfassende und konstitutive Prinzip des Kosmos (περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων).⁵ Er ist »der Ältere« im Verhältnis zur Welt und der, der alles beherrscht (πρεσβύτερος τῶν γεννητῶν, ἄρχει τῷ πλήθει).⁶

¹ Corp. herm. I, 26. In der Schilderung der Bekanntmachung der Offenbarung in §§ 27—29 finde ich keinen genügenden Grund, dies Stück als eine spätere Interpolation anzusehen (gegen MEAD, II, S. 47 ff.). Was dort erzählt wird, ist nur die Ausführung des göttlichen Befehls § 26 Schluss. Der Schüler ist Hermes, der einerseits als selbst unterrichtet dargestellt wird, andererseits als Mittheiler der erlösenden Offenbarung an die Menschen.

² Corp. herm. I, 3.

³ Corp. herm. I, 4, 6; III, 1. Über dieses Chaos s. MEAD, II, S. 25 ff.

⁴ Corp. herm. III, 1. Die Ansicht MEAD's, dass uns an dieser Stelle eine trinitarische Anschauung begegnet, müssen wir ablehnen. Das Anhäufen von Worten und Ideen ist für den hermetischen Stil recht typisch und ist meistens ganz planlos.

⁵ Corp. herm. VIII, 5.

⁶ Corp. herm. XIV, 2 ff. Durch Einmengen fremder Gedanken bekommt die hermetische Spekulation bisweilen einen stark pantheistischen Anstrich. So wenn Gott mit dem Weltall identifiziert wird. Corp. herm. XII, 22, 23: πᾶν ἐστὶ, τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα. Im Weltall gibt es nichts, was nicht

Gott hat alles geschaffen; selbst ist er durch keinen anderen geworden. Er hat den Grund seiner Existenz in sich selbst (ὕπὸ ἐτέρου οὐκ ἐγένετο, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἀΐδιος).¹ Gott wird deshalb αὐτόγονος δαίμων, der aus sich selbst geborene Geist, genannt.² Auch bedarf er keinen anderen neben sich, um zu gebären. Er ist auf einmal Mann und Weib, ἀρρενόθηλος.³

Die erste dem Wesen Gottes zukommende Bestimmung ist Kraft und Trieb zum Produzieren. Zum Wesen Gottes gehört es zu schaffen und hervorzubringen: ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι.⁴ Als Schöpfer wird er *Vater* geheissen. Das Wesen des Vaters ist Schöpfungstrieb: πατὴρ τὸ ποιεῖν.⁵ Gott ist Vater der Welt, πατήρ τοῦ κόσμου; wie die Welt ihrerseits der Sohn Gottes, υἱὸς τοῦ θεοῦ, genannt wird.⁶ Er ist weiter der Vater der Menschenseelen, πατήρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν.⁷ Schliesslich ist er der Vater der Elemente, στοιχείων πατήρ.⁸ Gott ist als Vater die Existenz alles dessen, was noch nicht ist.⁹

Gott der Vater ist auch der *Gute*. Die Güte ist nichts als Vaterschaft. Auch die Güte ist Produktivität. Gut sein ist wesentlich dasselbe als Vater sein. Einer Gedankenreihe gemäss ist auch die Welt gut, insofern als sie alles hervorbringt;¹⁰ nach einer anderen Gedankenlinie ist Gott allein gut. Das Gute und Gott sind dann identische Begriffe. Es gibt nichts Gutes ausserhalb Gottes. Das Gute kann im

Gott ist. Gott im speziellen Sinn ist nur das Feinste von allem, was es gibt, der Endpunkt einer Serie, die mit der groben Materie beginnt, XII, 14; zu gleicher Zeit ist er »um alles« und »durch alles«, XII, 20. Auf die Frage Tats: »Ist Gott auch in der Materie?« antwortet Hermes: er ist auch dort, insofern als sie nicht eine tote Masse, sondern von Energie und Leben erfüllt ist, XII, 22. Die praktische Konsequenz davon ist, dass, wer Gott sehen will, die Welt in ihrer Ordnung und Schönheit betrachten soll, XII, 21.

¹ Corp. herm. VIII, 2. Er hat sich aber nicht einmal geboren, sondern befindet sich immer in einem Zustand des Geborenwerdens (οὐποτε ἐγένετο, ἀλλ' αἰεὶ γίνεται) VIII, 2.

² So in der Schrift *Κόρη κόσμου*. Stobæus, Anthologie, ed. WACHSMUTH, I S. 404.

³ Corp. herm. I, 9.

⁴ Corp. herm. X, 2.

⁵ Corp. herm. II, 17.

⁶ Corp. herm. IX, 8. Die Vorstellung von Gott als dem Vater der Welt hat auch Philo, s. E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen³, III, 2, 2, S. 390.

⁷ Corp. herm. XVIII, 12 (REITZENSTEIN, Poimandres, S. 359). Vgl. hiermit den Ausdruck »Vater der Geister« im Hebräerbrief (12, 9) und entsprechende Ausdrücke im äth. Henochbuch, II Mak. 3, 24, Jub. 10, 3 (Num. 16, 22; 27, 16).

⁸ Stobæus, Anthol., I, S. 404. Vgl. L. MENARD, S. 182.

⁹ Corp. herm. X, 2.

¹⁰ Corp. herm. VI, 2.

Geschaffenen nicht existieren, es existiert nur im Schöpfer. Also: τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ· μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸς ἐστιν ὁ θεὸς αἰεὶ. — — — εἰ δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν, νοήσεις τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν.¹ Die Güte gehört Gott an — nicht als ein Ehrentitel, sondern als eine Wesenseigenschaft (οὐ κατὰ τιμὴν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν). Gott und Güte ist ein und dasselbe. Der Gute ist nämlich der, der alles gibt aber nichts nimmt. So gibt auch Gott alles, ohne irgend etwas zu nehmen. Deshalb ist Gott der Gute und das Gute Gott.²

Gott als Schöpfer kommt auch die *Doxa* zu.³ Der »Logos hieros« des Hermes Trismegistus fängt mit einer Anrufung von Gott als *Δόξα* an: Δόξα πάντων ὁ θεός.⁴ Auch die *Doxa* wird mit der Schöpfer-tätigkeit in Verbindung gesetzt: »Eins ist die *Doxa*, die ihm zukommt: alles machen; und dies ist gewissermassen der Leib Gottes: das Machen.«⁵

Gott ist weiter *Vernunft*, νοῦς. Als νοῦς wird er vor allem im Poimandres dargestellt. Wenn sich Poimandres, der höchste Gott, dem Hermes offenbart, sagt er: »Ich bin der Poimandres, die Vernunft der Allmacht« (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς).⁶ »Die Vernunft ist Gott der Vater.«⁷

Gott ist *Licht*. Poimandres offenbart sich in Lichtgestalt und spricht: »Dieses Licht bin ich, die Vernunft, dein Gott.«⁸ Gott wird oft ganz einfach »das Licht« genannt, das übergrosse Licht (*lumen maximum*), das intelligible oder intelligente Licht (φῶς νοητόν, νοερόν).⁹ Zwischen dem Licht und der Vernunft existiert eine nahe Verbindung. Das Licht ist gewissermassen die Materialisation der Vernunft. Aus der Lichtsubstanz in Gott rührt der vernünftige Teil des menschlichen

¹ Corp. herm. VI, 1, 5.

² Corp. herm. II; vgl. X, 3: — — — ἐκείνῳ τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ θέλοντι εἶναι.

³ Über den Begriff *δόξα* s. die neuen Untersuchungen von REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, passim.

⁴ Corp. herm. III, 1.

⁵ Corp. herm. XIV, 7.

⁶ Corp. herm. I, 2. Zu diesem Ausdruck vgl. I, 30: αὐθεντίας λόγος und XIII, 15. Zur Erklärung s. REITZENSTEIN, S. 8 unten: die αὐθεντία ist das Himmelreich. Ähnlich MEAD: *summa potestas*, allmasterhood. Etwas anders MÉNARD: l'Intelligence souveraine.

⁷ Corp. herm. I 6.

⁸ Ibidem.

⁹ Corp. herm. I, XIII, 18. Suidas, Lexicon, s. v. Hermes Trismegistus ed. GAISFORD, I 1443, 1444; Asclepius XLI (HILDEBRAND, II, S. 334); Cyrilus Alex., Contra Iulianum I, 35.

Wesens her. Der Mensch, heisst es, wurde aus Leben und Licht zur Seele und zur Vernunft geschaffen: aus dem Leben zur Seele und aus dem Lichte zur Vernunft.¹ Die lichtgestaltete Vernunft Gottes ist nicht *psychologisch* gedacht, also als ein formales psychisches Vermögen, wodurch Erkenntnis gewonnen werden kann; die Vernunft in Gott, so wie im Menschen, ist vielmehr als die Zusammenfassung der objektiven rationalen Erkenntnis selbst denn als eine subjektive Seelenkraft betrachtet. Dass Gott Licht oder Vernunft ist, bedeutet, dass Gott alle Erkenntnis besitzt. Diese göttliche Erkenntnis selbst kann nun Licht genannt werden.² Gott erleuchtet den Menschen mit seiner Vernunft. Dann schwindet die Finsternis der Unwissenheit, das Licht der Wahrheit wird aufgenommen, und eine Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Vernunft tritt ein.³

Gott ist schliesslich *Leben*. Die hermetischen Schriften werden nicht müde, immer wieder den Gedanken zu wiederholen, dass Gott lebt, dass Gott der Lebendige ist, dass Gott das Leben κατ' ἐξοχήν ist. Er ist die Quelle und der Ursprung alles Lebens, der Einzige, der selbst in tiefstem Sinne zugleich Leben hat und Leben gibt. Oft werden Leben und Licht zusammen genannt als die beiden Prinzipien, woraus das Wesen Gottes zusammengesetzt ist: »Aus Licht und Leben besteht der Vater des Alls«. ⁴ »Die Vernunft, Gott, der Leben und Licht seiende (ζωή καὶ φῶς ὑπάρχων)«. ⁵ »Der Allvater, die Vernunft, der Leben und Licht seiende.« ⁶ »Leben und Licht« steht bisweilen schlechthin als eine Benennung für Gott. So in der Ὑμνοδία κροπτή: »Leben und Licht, von euch geht zu euch die Lobpreisung«. ⁷

¹ Corp. herm. I, 17.

² *Lumen cognitionis tuæ*, Asclepius XLI (HILDEBRAND, II, S. 333).

³ Asclepius XXIX: *hominem sola mentis intelligentia illuminans (pater), qui discussis ab animo errorum tenebris et veritatis claritate percepta, toto se sensu intelligentiæ divinæ commiscet* (HILDEBRAND, II, S. 315). — Hier handelt es sich also um die Vernunft in engerem Sinn. An anderen Stellen wird die Vernunft als eine Potenz gefasst, die allen lebendigen Wesen, Menschen und Tieren, eigen ist. Davon handelt der zwölfte Traktat des herm. Corpus (περὶ νοῦ κοινοῦ). Dort heisst es: ὅπου φυγὴ ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστίν, und: ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁ νοῦς ἡ φύσις ἐστίν (§ 1, 2). Über diesem Dualismus vgl. ZIELINSKI, Archiv für Rel. Wiss. 1905, S. 352.

⁴ Corp. herm. I, 21. Vgl. die ähnliche Vorstellung Oracula Sibyllina, Prooem. 72 (»Ihm, bei dem das Leben ist und unvergängliches ewiges Licht«).

⁵ Corp. herm. I, 9.

⁶ Corp. herm. I, 12.

⁷ Corp. herm. XIII, 18. Ich lese mit REITZENSTEIN: ζῶν καὶ φῶς, ἀφ' ὧν εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία (statt: ἀφ' ἡμῶν εἰς ὑμᾶς, PARTHEY). Der Sinn ist: die im Menschen anwesenden göttlichen Potenzen lobpreisen dieselben Potenzen als objektive in Gott befindliche Mächte.

Hier stehen wir also wieder vor dem Begriffe des Lebens. Es wird hier von einem Leben gesprochen, das zum Wesen Gottes gehört. Und jetzt fragen wir: worin besteht dies Leben, das Gott besitzt? Unsere Antwort ist: es besteht zunächst in ewiger Existenz, es besteht in einer Fähigkeit, nicht sterben zu können. Leben ist soviel als *immer leben*. Wenn es heisst, dass Gott selbst *αἰδῖος* ist und *ἀθανασία* gibt, und dass *αἰ ζῶν* soviel wie *ἀθάνατος* ist und *ἀθάνατος* soviel wie *αἰδῖος*, so ist es klar, dass das göttliche Leben soviel wie Unsterblichkeit ist. Und wenn gesagt wird, dass Gott *αἰδῖος καὶ ἀγέννητος* ist, und dass er aus keinem anderen geworden ist, sondern, wenn er geworden ist, aus sich selbst immer wird (*ὅφ' ἑαυτοῦ οὐποτε ἐγένετο, ἀλλ' αἰ γίνεται*),¹ so bedeutet das, dass zum Leben Gottes eine Art Absolutheit gehört — es hat seinen Grund in sich selbst — und weiter eine Art Aktivität, Energie, wodurch sich das Leben immer wieder erneuert.

Diese Vorstellungen kehren nun oft wieder. So wenn Leben, Unsterblichkeit und Veränderung der Qualitäten neben einander gereiht werden (*ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ μεταβολὴ ποιότητος*) als typische Merkmale des göttlichen Wesens.² Gott ist es auch, der Leben, Unsterblichkeit, Veränderung bewirkt (*ζωὴν καὶ ἀθανασίαν καὶ μεταβολήν*).³ Leben und Unsterblichkeit, heisst es schliesslich, sind Bestandteile des göttlichen Wesens (*μέρη ἐστὶ θεοῦ ζωὴ καὶ ἀθανασία*).⁴

Das göttliche Leben ist eine Art von Energie, die zum göttlichen Wesen gehört, kraft deren Gott selbst niemals sterben kann, sondern immer fortexistierend und immer tätig ist. Es ist nun aber zu bemerken, dass dies göttliche Leben nicht als eine formale Potenz betrachtet wird, sondern es ist als eine von Energie erfüllte Substantialität gedacht. Gott besteht aus Leben und Licht, wie wir gesehen haben. Aus der Substantialität des Lichtes folgt auch die Substantialität des Lebens. Dies geht noch deutlicher hervor, wenn das Leben in Gott mit der Psyche in Gott in Verbindung gesetzt wird. Wenn gesagt wird, dass die Kräfte Gottes *νοῦς καὶ ψυχὴ* sind⁵ und *νοῦς* dem Lichtelement in Gott entspricht, so geht deutlich daraus hervor, dass das Leben dem Psycheelement entspricht. Psyche und Leben gehören übrigens auch anderswo zusammen.⁶

¹ Corp. herm. VIII, 2.

² Corp. herm. XI, 5.

³ Corp. herm. XI, 12.

⁴ Corp. herm. XII, 21.

⁵ Corp. herm. XI, 2.

⁶ Z. B. Corp. herm. XI, 10, 12.

Das göttliche Leben ist *vitale Substanz* oder *substantielle Vitalität*.¹ Oft und in vielfachen Wendungen wird nun in den hermetischen Schriften ausgeführt, wie dieses göttliche Leben der Grund alles Lebens in der Welt ist. Gott als das Leben gibt den lebendigen Wesen ihr Leben bei der Geburt und erhält ihr Leben. Gott als das Leben hat auch der Welt als dem unsterblichen Kosmos das ihr zukommende Leben und die ihr zukommende Unsterblichkeit gegeben. Gott als das Leben gibt schliesslich die Gabe der Athanasie den Menschen als Vorrecht, die die Erlösung erleben. Das sind alles nicht verschiedene Arten von Leben. Das Leben ist eins. Es sind eher verschiedene Erscheinungsformen des einen göttlichen Lebens, die von den verschiedenen Arten der verschiedenen empfangenden Subjekte bedingt sind.

Gott ist also die grosse Lebensquelle, woraus alles Leben in der Welt herfliesst. Aber Gott ist nicht *bloss* Leben. Das Leben ist nur *ein* Faktor neben verschiedenen anderen im göttlichen Wesen. Das Leben ist *eine ἐνέργεια* unter andren Energieen, *ein μέρος* unter verschiedenen anderen.² Gottes Leben ist nicht das Dasein Gottes überhaupt oder so viel wie göttliches Wesen überhaupt. Das Leben ist neben der Güte, der Vernunft, dem Geist — noch andere Seiten des göttlichen Wesens könnten natürlich aufgezählt werden³ — das Leben

¹ Den unmittelbaren Ursprung dieser hermetischen Lehre haben wir wohl sicher in ägyptischen Vorstellungen zu suchen. Das Leben war nach Anschauung der alten Ägypter ein Fluidum, dessen jemand durch Einatmen oder magnetische Berührungen teilhaftig wurde, A. MORET, L'immortalité de l'âme et la sanction morale dans l'Égypte ancienne, 1908. Von der substantiellen Art des göttlichen Lebens geben die Zeremonieen einen lebhaften Eindruck, die MORET in seinen Werken über das ägyptische Gottesdienstritual und die Göttlichkeit der Pharaonen schildert (Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique, 1902; Le rituel du culte divin journalier en Égypte, 1902). Das göttliche Leben wurde dem Pharo durch Bestreichung appliziert. Bei der Intronisation empfängt er die Lebenssubstanz durch das auf ihn gegossene Lebenswasser. Ähnlich wird mit dem Priester verfahren. Selbst den Götterstatuen wird das Lebensfluidum appliziert. Die Gottheit ist nach Anschauung der alten Ägypter in eigentlichem Sinn eine Quelle des Lebens, woraus das Fluidum des Lebens in die Menschen fliesst. Wir können uns die Sache so materiell wie wir wollen vorstellen. Wie andersartig ist dagegen die israelitische Vorstellung vom »lebendigen Gott« von Jahwe, der in der Natur und der Geschichte frei waltet, der nicht wie die Götzen untätig dasteht, sondern immer handelt und wirkt.

² Corp. herm. XI, 2; XII, 21.

³ Vgl. z. B. die Aufzählung göttlicher Wesenseigenschaften bei Cyrillus Alex., Contra Julianum, I, 35: πάντων γάρ ἐστιν κύριος, καὶ πατήρ καὶ θεὸς καὶ πηγὴ καὶ ζωὴ καὶ δύναμις καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ἐπ' αὐτόν ἐστι.

ist neben dem allen ein einzelnes Moment, das reale Kraft, wesentlich zu existieren und Existenz niedriger oder höherer Art zu geben, und weiter nichts, zum Inhalt hat. Das Leben in Gott ist also z. B. kein ethischer Begriff, sondern eher ein physischer, wir können sagen: ein *metaphysischer*.

Wenn wir nun die Idee des Lebens im Hermetismus weiter verfolgen, so stoßen wir auf den Begriff »Logos«. Der Hermetismus hat eine sehr entwickelte Logoslehre aufzuweisen. Der Logos ist Gottes Sohn, nicht geschaffen und nicht geboren, sondern Gottes Sohn von Ewigkeit her. Er wird *γνήσιος υἱὸς τοῦ θεοῦ* genannt; er ist der, der nach Gott die erste Macht ist (*ὅς μετ' ἐκείνον πρώτη δύναμις*). Er ist ungeworden (*ἀγένητος*), unbegrenzt (*ἀπέραντος*), allvollkommen (*παντέλειος*). Er ist das intelligente Wort (*λόγος νοερός*).¹

Der Logos spielt zunächst eine Rolle bei der Weltschöpfung. Er ist der Vermittler der Schöpfung: »Die ganze Welt hat der Schöpfer nicht mit seinen Händen, sondern mit dem Logos gemacht«.² Der Logos spielt bei der Weltschöpfung eine doppelte Rolle.³ Erstens ist er das Modell, wonach die Welt geschaffen ist, m. a. W. die ideale Welt, die als ein Gedanke Gottes existiert, bevor sie in materieller Form erscheint.⁴ Hermes fragt im ersten Dialog, woher die Elemente der Natur stammen. Die Antwort lautet: »Aus Gottes *βουλή*,⁵ die den Logos empfangend und die schöne Welt erblickend eine Nachbildung machte, und so die Welt schuf«.⁶

Der Logos ist aber nicht nur ein passives Modell, er ist auch eine tätige Kraft, die an der Schöpfung aktiv teilnimmt. Er steigt in das Chaos als ein befruchtendes Prinzip hinab.⁷ An einer anderen Stelle wird gesagt, dass der heilige Logos in die Natur hinabstieg und darin

¹ Cyrillus Alex., *Contra Julianum*, I, 33.

² Corp. herm. IV, 1: τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ.

³ Über diese Doppelheit der Logosvorstellung s. REITZENSTEIN, S. 36 ff. ZIELINSKI, *Archiv für Rel. Wiss.* 1905, S. 324 f. REITZENSTEIN sieht hier die Vermischung einer dualistischen und einer (ägyptisch) pantheistischen Weltanschauung, ZIELINSKI einer realistischen Auffassung und »des platonischen Idealismus«.

⁴ Hier haben wir also den Gegensatz des νοητὸς und des αἰσθητὸς κόσμος.

⁵ Über diesen Begriff, der hier eine Hypostase an Gottes Seite bezeichnet, vgl. REITZENSTEIN S. 39 ff.

⁶ Eigentlich »zur Welt gemacht wurde« (*κοσμοποιήσας*). Corp. herm. I, 8.

⁷ Cyrillus Alex., *Contra Julianum*, I, 33. Deshalb wird vom Logos gesagt, er sei γόνιμος καὶ δημιουργός — — φύσις τοῦ νοεροῦ λόγου γεννητική.

als ein ordnendes Prinzip wirkte. Dann stieg er wieder zu den höheren Regionen empor.¹

Nach der Schöpfung hat der Logos die Welt nicht ganz verlassen. Er bleibt als ein psychisches Prinzip in den menschlichen Wesen, als Prinzip der natürlich rationalen Funktionen.² Der Logos ist ein schönes Vorrecht der Menschen. Er ist das, was die Menschen von den Tieren und den Gewächsen und den materiellen Dingen unterscheidet.³ Der Mensch hat Logos, die übrigen Kreaturen und Dinge sind »alogisch«.⁴ Kraft des Logos im Menschen kann dieser göttliche Offenbarungen empfangen,⁵ kann er Gott lobpreisen und anbeten. Lobpreisung und Anbetung werden deshalb ein logischer Gottesdienst, *λογικὴ θυσία*, genannt.⁶

Im Verhältnis zu der Welt ist Logos der Zeugende (*γόνιμος*), der Schaffende (*δημιουργός*), er herrscht über die geschaffenen Wesen (*ἄρχει τῶν δημιουργηθέντων*).⁷

Schliesslich gehört zum Wesen des Logos auch *das Leben*. Er ist mit demselben göttlichen Leben wie Gott selbst erfüllt. Wie Gott ist er ewig (*ἄιδιος*), unvergänglich (*ἄφθαρτος*). Als Besitzer dieses unvergänglichen Lebens macht er auch lebendig (*ζωοποιεῖ*).⁸

¹ Corp. herm. I, 5, 10, 11. Die ordnende Wirksamkeit des Logos wird so beschrieben, dass beim Hinuntersteigen des Logos zu dem Urstoffe erst das Feuer nach oben springt, vom feuchten Urstoff ausgeschieden. Ihm folgt die Luft, die sich unter dem Feuer lagert und über Erde und Wasser gleich wie aufgehängt bleibt. Dann scheidet sich allmählich die Erde vom Wasser.

² Also als *λόγος ἐνδιαθετός*.

³ Corp. herm. IV, 2: *ὁ ἀνθρώπος τῶν ζῶων ἐπλεονέκτει καὶ τοῦ κόσμου διὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν*; vgl. XII, 13. Alle Menschen haben Logos; Vernunft nur einige, IV, 3.

⁴ Corp. herm. IV, 4, 5. Auch die nicht erlösten Menschen haben Logos; in ihrem allgemeinen Empfindungsleben sind sie jedoch den alogischen Tieren (*ζῶα ἄλογα*) ähnlich.

⁵ Corp. herm. I, 6.

⁶ Corp. herm. XIII, 19; vgl. Röm. 12, 1 *λογικὴ λατρεία*.

⁷ Cyrillus Alex., Contra Julianum, I, 33.

⁸ Cyrillus Alex., Contra Julianum, I, 33. — Die Verwandtschaft zwischen der Logoslehre Philos und der des Hermetismus ist einleuchtend. Hier sowohl als dort ist Logos das Mittel der Schöpfung; vgl. É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908, S. 98; auch bei Philo ist er als das intelligible Modell der sichtbaren Welt gedacht, BRÉHIER S. 89; weiter als aktive Kraft bei der Organisation der Welt, S. 86 ff.; auch bei Philo ist er hypostasiert und wird Gottes Sohn genannt, S. 107. Nicht unbedeutende Differenzen sind jedoch zu konstatieren. Bei Philo beherrscht die Logoslehre in ganz anderer Weise das System (vgl. BRÉHIER, S. 83); sie ist mehr philosophisch, weniger realistisch-mythologisch; die Logosidee ist bei Philo stark

Durch Mitwirkung des Logos wurde also die Welt geschaffen.¹ Die Welt ist bisweilen stark persönlich gefasst. Sie ist υἱὸς τοῦ θεοῦ Gott ist der Vater der Welt.² Das Weltall ist durch die Weltharmonie (ἁρμονία) beherrscht und zusammengehalten. Diese Harmonie selbst ist durch die Herrschaft der sieben Planeten (διοικήτορες) konstituiert.³ Die Welt ist ein fest zusammengeschlossener κόσμος. Durch die sieben Sphären, woraus sie aufgebaut ist, durch die Planetenherrschaft und die feste Harmonie hält sie die Wesen, die auf der Erde leben, in einem strengen Bann, dem Banne des Schicksals (εἰσαρμένῃ).

Selbst ist nun die Welt *unsterblich*. Die Unsterblichkeit der Welt bedeutet, dass sie niemals vollendet ist, sondern sich immer im Werden befindet (ὢν ἐν γενέσει καὶ γινόμενος αἰεὶ).⁴ Sie ist im Werden, weil sie sich immer qualitativ und quantitativ verändert. Alle qualitative und quantitative Veränderung ist ein Werden, ein Geborenwerden. Was fort und fort erneuert und wiedergeboren wird, das ist ἀθάνατον.⁵

So kommen wir zur Lehre vom Menschen im hermetischen System. Hier ist die Idee des Lebens besonders aktuell. Wir müssen jetzt etwas weiter ausgreifen.

Der Schöpfung der geschichtlichen Menschen geht die Schöpfung eines Urmenschen voran, der einen singulären Platz im System der Schöpfung einnimmt.⁶ Der Vater des Alls, heisst es in der Poimandres-

moralisch orientiert, im Hermetismus ist Logos hauptsächlich ein kosmologisches und psychologisches Prinzip; bei Philo ist Logos für den Menschen ein praktisches Ideal, ein regulatives Prinzip, nicht alle haben Logos, nur der Vollkommene, der λογικός ist, BRÉHIER S. 92 ff.; im Hermetismus haben alle Menschen Logos als eine psychologische Potenz, bloss die Tiere und die Dinge sind ἄλογα.

¹ Über die hellenistische Kosmologie im allgemeinen s. u. a. die schöne Darstellung FR. CUMONT's, Den astrala religionen i forntiden, Stockholm 1912.

² Corp. herm. IX, 8. Vgl. X, 11, 12; hier ist die Welt als ein ζῶον bezeichnet. Die Welt ist das erste der lebendigen Wesen; der Mensch »das zweite nach ihr«.

³ Corp. herm. I, 14, 15.

⁴ Corp. herm. X, 10—12.

⁵ Über die moralische Qualität der Welt wechseln die Anschauungen je nach den verschiedenen Gedankenreihen. Einmal heisst es dualistisch: die Welt ist die Fülle des Bösen: ὁ κόσμος πληρωμὰ ἐστὶ τῆς κακίας, VI, 4; ein andermal: die Welt ist gut, insofern als sie schöpferisch ist. Sie bringt alles hervor, was sich auf ihr befindet. Was produziert, ist gut: τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, κατὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, VI, 2. Schliesslich ist der noch anders lautende Satz zu bemerken: die Welt ist schön, aber nicht gut, X, 10. Über die Beziehung dieser Sätze zu einander s. ZIEGLINSKI, Archiv für Rel. Wiss. 1905, S. 331 ff.

⁶ Über die Idee des Urmenschen in antiken Religionsformen s. W. BOUSSER, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter², S. 404 ff.; derselbe, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 160 ff.; REITZENSTEIN, Poimandres, S.

schrift, zeugte einen Menschen nach seinem Abbild (ἄνθρωπον ἑαυτῷ ἴσον), den er als sein eigenes Kind liebte. Er trug nämlich die Gestalt seines Vaters. Dieser Urmensch ist jedoch von Gott abgefallen. Er hat sich durch Hochmut und Sinnlichkeit versündigt.¹ Die Frucht der Umarmung des Urmenschen und der Natur sind die Menschen. Sie stammen also aus einem göttlichen Prinzip, dem göttlichen Urmenschen, und einem sinnlichen Prinzip, der Natur, der Physis.

Dadurch ist nun die Anthropologie bedingt. Der Mensch, heisst es, ist das einzige aller irdischen Wesen, das ein *Doppelwesen* (διπλοῦς) ist: er ist sterblich in Bezug auf seinen Körper, unsterblich in Bezug auf den wesentlichen Menschen in ihm (θνητὸς διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον). Obschon er unsterblich und Herrscher über alles ist, muss er doch, was sterblich ist, erleiden und ist dem Schicksal (εἰμαρμένη) unterworfen.² Obschon er, wesentlich frei, über der Weltharmonie steht (ὑπεράνω ὧν τῆς ἁρμονίας), ist er doch der Herrschaft der Weltharmonie als Sklave unterworfen (ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος).³

Diese Gedanken werden nun auch an anderen Stellen wiederholt. In der Schrift Asclepius lesen wir gleichfalls, dass der Mensch ein Doppelwesen ist, und als solches einen singulären Platz in der Welt einnimmt: *solum enim animal homo duplex est*. Der eine Teil seines Wesens ist einfach und essentiell (οὐσιώδης); das ist das göttliche Ebenbild im Menschen. Der entgegengesetzte Teil ist materiell (δλικός). Dieser Teil, heisst es, ist aus den vier physischen Elementen zusammengesetzt. Der so gebildete Leib dient als eine Hülle oder eine Umhegung der göttlichen Elemente der Seele (*mentis divinitas tanquam muro corporis septa*).⁴ Jener Teil des Menschen strebt zum Himmel empor; das ist das Unsterbliche, das Göttliche im Menschen. Dieser Teil ist irdisch und strebt wieder zur Erde und ist sterblich.⁵

108 ff.; MEAD, Thrice-Greatest Hermes, I, S. 139 ff. Für Philo s. BRÉHIER, Philon d'Alexandrie, S. 121 ff.

¹ Nach einer Gedankenrichtung besteht der Sündenfall des Urmenschen in einer Überschreitung der ihm gesetzten Grenzen. Der Mensch fällt aus Lust, höhere Macht zu erlangen. Nach einer anderen Vorstellung ist die Sünde des Urmenschen, dass er von Liebe zu der reizend schönen Natur ergriffen wurde; Poimandres §§ 12—15.

² Ich lese mit REITZENSTEIN: ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ statt ὑποκείμενα τ. ἐ. (PARTHEY).

³ Corp. herm. I, 15.

⁴ Asclepius VII, HILDEBRAND II, S. 287.

⁵ Asclepius X, HILDEBRAND II, S. 291. Vgl. Corp. herm. IV, 2. Eine ähnliche Lehre über die Doppelheit des menschlichen Wesens hat bekanntlich auch

Als ein solches Mittelwesen zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen ist der Mensch auch in beiden Richtungen tätig. Als göttlich und ewig (*ex aeterna natura*) hat der Mensch die Fähigkeit, das Himmlische anzubeten. Als ein Wesen sterblicher Natur (*ex mortali natura*) bebaut und kultiviert er die Erde. Den Kultus und die Religion übt der Mensch als göttliches Wesen aus, die Kultur aber als irdisches Geschöpf.¹

Die doppelte Natur, die dem Menschen allein unter allen Geschöpfen zukommt, verleiht ihm eine Ehrenstellung im Dasein. Er besitzt eine Machtstellung selbst im Verhältnis zu den Göttern, die nur *eine* einfache Natur haben, die göttliche. Kraft seiner göttlichen Natur ist er natürlich allen irdischen Geschöpfen überlegen.²

Ein sehr verlockendes Unternehmen wäre es nun, auf die Psychologie der hermetischen Spekulation näher einzugehen. Sie ist indessen ungemein schwankend und hat sehr verschiedene und schillernde Gedankengänge aufzuweisen. Die hermetische Psychologie kann nicht ohne eine gründliche Analyse des ganzen Systems dargestellt werden. Für unsern Zweck, die Idee des Lebens zu analysieren, wird auch dieser allgemeine Grundriss über das menschliche Wesen genügend sein.³

Von grösserer Wichtigkeit ist für uns jedoch *die ethisch-religiöse Lage* des Menschen, die aus seiner Stellung in der Welt erfolgt. Wir haben oben gesagt, dass der Hermetismus Erlösungsspekulation ist, und dass in der Erlösungsoekonomie »das Leben« eine besondere Rolle

Philo; s. zum Beispiel A. F. GFRÖRER, Kritische Geschichte des Urchristentums I (Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie I), 1835, S. 373 ff.

¹ Asclepius VIII, HILDEBRAND, II, S. 288 f.

² Asclepius XXII, HILDEBRAND, II, S. 304 f.

³ Als Beispiel der hermetischen Seelenlehre wollen wir jedoch die Anschauung der Schrift Κλείς (Corp. herm. X) wiedergeben. Hier ist das menschliche Wesen in folgender Weise zusammengesetzt. Die verschiedenen Bestandteile sind: νοῦς, λόγος, ψυχή, πνεῦμα, σῶμα. Von diesen Bestandteilen umschliesst der eine den anderen wie eine Hülle, wie etwa die verschiedenen Schichten einer Zwiebel. Die Vernunft steckt in dem Logos, der Logos in der Seele, die Seele in dem Pneuma, das Pneuma in dem Leib. Durch diese Anordnung ist es möglich, dass der Mensch das rein göttliche Prinzip der Vernunft in sich aufnehmen kann, denn es ist »unmöglich, dass die Vernunft in einem irdischen Körper nackt, für sich allein ihren Sitz nehmen kann« (§ 17). Das feinste Element ist νοῦς. Er hat eine Feuergestalt, die er aber beim Eintritt in den Menschen weglässt; ein einziger Funke würde den Körper verbrennen. Beim Austritt nimmt er aber die Feuergestalt wieder an. Der Tod besteht in Auflösung des menschlichen Wesens in die einfachen Bestandteile, von denen ein jeder zu dem ihm bestimmten Ort geht.

spielt. Wenn wir nun diese ethisch-religiöse Lage des Menschen untersuchen, so werden wir die subjektive Voraussetzung der Erlösung kennen lernen und somit auch mit einer wesentlichen Seite des Begriffsmilieus, worin die Idee des Lebens ihren Platz hat, vertraut werden.

Ogleich wir wohl wissen, dass auch auf diesem Gebiet die Vorstellungen nicht ganz einheitlich sind, so glauben wir jedoch ohne Gefahr für das richtige Verständnis der Sache, die Hauptvorstellungen neben einander wiedergeben zu können.

Den Sündenfall des Urmenschen haben wir schon oben angedeutet. Dieser Sündenfall ist natürlich typisch für *die menschliche Sünde* überhaupt. Es wird von jenem Sündenfall erzählt, dass der Urmensch, als er die Schöpfung erblickte, von der Lust selbst zu schaffen ergriffen wurde. Er trennte sich (*ἀπεχωρίσθη*) vom Vater und nahm seinen Platz in der geschaffenen Welt. Dann durchbrach er den Umkreis der Weltsphären und zeigte der niedrigen Natur seine schöne göttliche Gestalt. In der Welt der Natur wurde er von sinnlicher Liebe ergriffen, einerseits zu seiner eigenen Gestalt, die er im Wasser erblickte, andererseits zu der sinnlichen Natur überhaupt.¹

Abwendung von Gott und *Sinnlichkeit* sind nun die Hauptmerkmale der Sünde des ersten Menschen. Sie kehren auch in den Schilderungen der Sünde des geschichtlichen Menschen wieder.²

Die grosse Krankheit der menschlichen Seele, heisst es, ist die Gottlosigkeit (*νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης*). Die Gottlosigkeit zieht alles Böse nach sich.³

Neben der Gottlosigkeit wird in der Ethik des Hermetismus auch

¹ Corp. herm. I, 13 ff.

² Der Zusammenhang zwischen der Sünde des Urmenschen und der Sünde des geschichtlichen Menschen ist nicht deutlich angegeben. Von einer Erblichkeit der Sünde ist keine Rede. Die Herkunft vom Urmenschen bestimmt freilich die ganze, allgemeine Lage, die ontologische und metaphysische Lage des geschichtlichen Menschen; aber wo stammt denn die Sünde und das Übel her? Jedenfalls nicht von Gott, meint ein hermetischer Denker, der über das Problem nachgedacht hat. Denn Gott kann nichts Böses oder Schlechtes beigelegt werden. Das Böse und Schlechte, das sind Accidenzen (*πάθη*), die der Schöpfung zukommen wie der Rost dem Kupfer und der Ausschlag dem Leib. Ebenso wenig, heisst es, wie der Schmied den Rost gemacht hat und die Eltern den Ausschlag, ebenso wenig hat Gott das Böse gemacht. Es hängt mit dem allgemeinen Gesetz der Weltentwicklung und des Weltwechsels zusammen. Corp. herm. XIV, 7. Über noch andere Gedankengänge s. ZIELINSKI, Archiv für Rel. Wiss. 1905, S. 331 ff.

³ Corp. herm. XII, 3. Soll hier etwa *ὁρεῖς εἰς πάντα τὰ κατὰ ἐπακολουθεῖ* statt *δόξα* etc. gelesen werden? Vgl. gleich unten *τῇ ρύμῃ τῆς ὁρέξεως*, PARTHEY, S. 101, Z. 13.

die Sinnlichkeit hervorgehoben. Die Sünde besteht von diesem Gesichtspunkt aus darin, dass die sinnlichen Begierden des Menschen entfesselt werden und die menschliche Seele als ihren Raub mit sich hinreissen. Die Seelen der sündigen Menschen hören nicht auf, »alogisch« (ἀλόγως) zu rasen und zu begehren. Die Leidenschaften und Lüste sind die allergrössten Übel.¹ Der sündvolle Mensch, heisst es weiter, ist aus Leidenschaften und Passionen zusammengesetzt.² Ein solcher Mensch bewundert nicht die Offenbarungen, die der Betrachtung wert sind, sondern er gibt sich den Lüsten und Begierden hin.

Was vor allem den sündigen Menschen kennzeichnet, ist, dass er an seinem Ziel irre geworden ist. Er glaubt, dass der Mensch um der Passionen willen geschaffen ist.³ Es wird einmal hervorgehoben, dass der Nahrungstrieb die eigentliche Wurzel der menschlichen Laster ist. Das Bedürfnis nach Nahrung macht den Menschen vom Körper abhängig und wird zuletzt ein Anlass zum vollständigen Überhandnehmen der Körperlichkeit.⁴ Der sündige Mensch sieht nicht, was er sehen soll, hört nicht, was er hören soll. Sein Sinn für die Wahrheit und für das Wertvolle im Leben ist durch seinen groben Materialismus und seine praktische Sinnlichkeit verloren gegangen.⁵ Verblindet wird die Seele des sündigen Menschen von den körperlichen Passionen umhergeworfen, sie ist ein Sklave fremder und nichtiger Körper geworden, trägt den Leib als eine Last umher, nicht selbst beherrschend, sondern selbst beherrscht.⁶ Der so beschaffene Zustand des sündigen Menschen wird als Bestialität beschrieben. Das Leben unter der Gewalt der Passionen nähert den Menschen dem alogischen Standpunkt der Tiere. Er nimmt fast eine animalische Natur an, und er kehrt den Weg zu den kriechenden Tieren zurück.⁷

Der Grund der Sünde wird als *Unwissenheit* beschrieben. Die Unwissenheit »sperrt mit der Menge der Materie zu«, »erfüllt mit nichtiger Wollust«, m. a. W. ist Ursache des Überhandnehmens der theoretischen und praktischen Sinnlichkeit.⁸ Diese Unwissenheit wird als das schlimmste Übel geschildert. Sie umschliesst den Menschen wie

¹ Corp. herm. XII, 4.

² Ἐν θυμῷ καὶ ἐν ὀργῇ τὴν χρεῖαν ἔχοντες.

³ Corp. herm. IV, 5.

⁴ Asclepius XXII, HILDEBRAND, II, S. 304.

⁵ Corp. herm. VII, 3.

⁶ Corp. herm. X, 8.

⁷ Corp. herm. IV, 5; X, 8; XII, 2. Asclepius VII, HILDEBRAND II, S. 287 (*transformat optimum animal in naturam feræ moresque beluarum*).

⁸ Corp. herm. VII, 3; vgl. X, 8.

ein Kleid (τὸ τῆς ἀγνοσίας ὕφασμα), das ihn nach unten zieht, sie ist eine finstere Einhegung (σκοτεινὸς περίβολος); sie ist die Kette der Verderbnis (τῆς φθοράς δεσμός), ein lebendiger Tod, ein fühlender Kadaver, ein herumgetragenes Grab, ein Hausdieb.¹ Die Unwissenheit ist ein berauscher Wein, der die Menschen berauscht und sie wie toll herumirren lässt. Die Unwissenheit ist ein Übel, das die ganze Erde überschwemmt und die Seelen verdirbt, und sie hindert, »in den Hafen des Heils einzulaufen«, eine Flut, die sie mit sich hinreisst.² Die Unwissenheit verblindet die Menschen, dass sie nicht sehen können.³ Die Unwissenheit ist mit einem Worte der Grundpfeiler alles Übels (τὸ στήριγμα τῆς κακίας)⁴ und das Hauptübel der menschlichen Seele (κακία ψυχῆς ἐστὶν ἡ ἀγνοσία).⁵

Was der unwissende Mensch nicht weiss, das ist die Wahrheit und das Gute.⁶ Näher bestimmt, ist es der Ursprung des Menschen und sein Ziel (ἐπὶ τί γεγόνاسι καὶ ὑπὸ τίνος).⁷ Der Unwissende glaubt, dass der Mensch geschaffen sei, um die sinnlichen Begierden zu befriedigen.⁸ Die unwissende Seele kennt nicht das Wesen der Dinge und ihre Natur.⁹ Schliesslich besteht die Unwissenheit darin, dass man Gott nicht kennt (ἡ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον).¹⁰ Die Unwissenheit besteht also darin, die Welt, sich selbst und Gott nicht zu kennen. Wer alles das nicht kennt, der wird auch praktisch ein Raub der Sinnlichkeit, der wird selbstsüchtig und Gott entfernt, der ist m. a. W. ein sündiger Mensch.

Schlimm ist der Zustand, worin sich die Menschen befinden, die von Gott entfernt sind und in der Sünde leben. Ihr Leben ist ein Leben in der *Finsternis*. Es wird von dem Menschen, der seinen Leib mit falscher Liebe liebt, gesagt, er bleibe in der Finsternis herumirrend (οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος).¹¹ Er gehört der Verderbnis an und ist der Verderbnis anheimgefallen.¹² Er hat

¹ Corp. herm. VII, 2.

² Corp. herm. VII, 1 f.

³ Corp. herm. VII, 3; X, 8.

⁴ Corp. herm. VII, 2.

⁵ Corp. herm. X, 8.

⁶ Corp. herm. VII, 3.

⁷ Corp. herm. IV, 4; XI, 21.

⁸ Corp. herm. IV, 5.

⁹ Corp. herm. X, 8.

¹⁰ Corp. herm. XI, 21.

¹¹ Corp. herm. I, 19.

¹² Corp. herm. VII, 2.

seinen νοῦς verloren und ist auf einen bestialischen Standpunkt gesunken.¹

Er ist aber vor allem *dem Tod preisgegeben*. Der seinen Körper liebende Mensch erleidet, was des Todes ist.² Die sinnliche Liebe ist die Ursache des Todes.³ Dieser Tod, der als eine Folge der Sünde bezeichnet wird, ist natürlich nicht nur der physiologische Tod. Diesem Tod kann niemand entinnen. Der physiologische Tod ist nur Auflösung des Menschen in seine Grundbestandteile, die dann zu ihren verschiedenen Regionen gehen.⁴ Das hat nichts Erschreckendes an sich. Der Tod, der in erster Linie in die religiöse Vorstellungswelt mit hineingehört, ist ein Tod im potenzierten Sinne. Dieser Tod besteht darin, dass das Innere des Menschen verdorben, die Seele oder das Göttliche im Menschen zerstört wird. Es wird vom Übel der Unwissenheit gesagt, dass es die im Leib eingeschlossene Seele verdirbt (συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν).⁵ Dieselbe Sache wird auch so ausgedrückt, dass die Sünde den Menschen die Unsterblichkeit raubt (τί τοσοῦτον ἁμαρτάνουσιν οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας).⁶ Der Mensch ist, wie wir früher gesehen haben, göttlichen Ursprungs. Er trägt in seinem Wesen göttliche Bestandteile, etwas von der göttlichen Natur selbst. Zu dieser göttlichen Natur gehört auch die göttliche Lebenssubstanz, die Unsterblichkeit mit sich bringt. Durch den religiösen und moralischen Verfall geht nun das göttliche Element im Menschen zu Grunde. Dadurch wird der Mensch »an Vernunft leer«⁷; er verliert dabei auch das göttliche Leben, seine unsterbliche Qualität, und verfällt »dem Tod«.

Ein Mensch, der die göttlichen Elemente verloren hat, befindet sich schon im Zustand des Todes. Er ist der Lebenssubstanz verlustig gegangen, er befindet sich im Sterben.⁸ Sein Leben ist nur ein Schein und im Augenblick des physiologischen Todes ist er einem Los anheimgefallen, das nicht mehr als wahres Leben bezeichnet werden kann.

¹ Corp. herm. X, 24.

² Corp. herm. I, 15, 19.

³ Corp. herm. I, 18. PARTHEY: τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα σώματος (REITZENSTEIN liest nur ἔρωτα).

⁴ Über den Tod als διαλυσις, als Auflösung in einfache Bestandteile, s. Corp. herm. VIII.

⁵ Corp. herm. VII, 1.

⁶ Corp. herm. I, 20.

⁷ Corp. herm. X, 23.

⁸ Das wird einmal so ausgedrückt, dass sich der Mensch in einem Zustand eines lebendigen Todes (θάνατος ζῶν) befindet, und dass er ein Grab immer mit sich trägt; Corp. herm. VII, 2.

Dieses Los wird in verschiedener Weise beschrieben. Einmal wird gesagt, dass sich die Seele des bösen Menschen nach dem Tode einen irdischen Körper aufsucht, wo sie eintreten kann. M. a. W., die böse Seele ist dem angstvollen Schicksal der Seelenwanderung verfallen. Es wird aber einmal ausdrücklich bemerkt, dass sie nur in menschliche Leiber eintreten kann. Ein fremder Körper kann eine menschliche Seele nicht umfassen. In den Körper eines alogischen Tieres (ἄλογον ζῷον) braucht sie also nicht einzugehen.¹

Diese Metempsychose ist als eine schwere Züchtigung der Seelen betrachtet. Die schwerste Strafe ist aber die Sünde und die Gottlosigkeit selbst, die die Seelen zu immer neuen Verbrechen treibt, sie wie eine brennende Flamme brennt, sie wie ein Raubtier mit scharfen Zähnen zerfleischt.² Als eine besondere Art von Züchtigung wird geschildert, wie der νοῦς, nachdem er Dämon geworden ist, in die gottlosesten Seelen eintritt und sie mit der Geißel der Sünden geißelt. Dadurch gehetzt, wendet sich die gottlose Seele zu den allerschwersten Lastern und versinkt mehr und mehr in die Verderbnis.³

Etwas anders wird das Schicksal der bösen Seele im Asclepius geschildert. Nach der hier wiedergegebenen Auffassung hält sich die Seele der gottlosen Menschen in den Lufträumen zwischen Himmel und Erde auf. In diesen Regionen wird sie von allerlei Sturmwinden und Zyklonen herumgeschleudert. Dieses Schicksal dauert in Ewigkeit.⁴

In gewisser Hinsicht ist also eigentlich jede Seele unsterblich. Keine Seele kann sterben in dem Sinne, dass sie vernichtet wird und zu existieren aufhört. Aber das nicht vernichtet werden können ist nach der Terminologie der hermetischen Schriften etwas ganz anderes als unsterblich sein. Die Unsterblichkeit ist nicht eine Existenz überhaupt; die Unsterblichkeit ist eine Existenz in potenziertem Sinne. Sie bedeutet ein Leben dem Wesen gemäss, nicht das blosses Existieren. Die Unsterblichkeit ist die Fortdauer gemäss der gött-

¹ Corp. herm. X, 19. Eine andere Auffassung begegnet uns in der Schrift Κόρη κόσμου. Hier heisst es, dass die Seelen, die sich leichter versündigt haben, die Erde verlassen und zum Himmel kommen werden. Die Seelen aber, die gröbere Sünden begangen haben, werden nach dem Tode in verschiedenen Tierkörpern herumirren (Ζῷα δ' ἄλογα μεταπλανώμεναι). Stobæus, Anthol. I, 49, WACHSMUTH, I, S. 397. Dieser Widerspruch in Bezug auf die Lehre vom Schicksal der Seelen nach dem Tode hat seit lange als ein Hauptmerkmal des uneinheitlichen Charakters des hermetischen Systems gegolten.

² Corp. herm. X, 20.

³ Corp. herm. X, 21.

⁴ Asclepius XXVIII, HILDEBRAND, II, S. 314.

lichen Lebenssubstanz. Sie ist das Vorrecht der Götter und der göttlichen, d. h. der guten und frommen Menschen.

Und jetzt wollen wir sehen, worin die Frömmigkeit besteht, und worin *die* Unsterblichkeit ihr Wesen hat, die zur Frömmigkeit als ihre Folge gehört.

Wie die Unwissenheit die Wurzel der Gottlosigkeit und der Sünde ist, so ist die *Erkenntnis der Grund der Frömmigkeit*.¹ Die Erkenntnis, die der Grund und das Merkmal der Frömmigkeit ist, hat als ihren Gegenstand und ihren Inhalt Gott, sein Wesen und seinen Willen, den Menschen selbst und seinen Platz im Dasein, die Dinge und ihr wahres Wesen. Der Schüler des ersten Dialogs, der, wie wir gesagt haben, zugleich der Erlöser und der erste Erlöste und Urtypus des frommen Menschen ist, sagt zu Poimandres, der kommt, um den tiefsten Wunsch seiner Seele zu erfüllen, er wolle Gott kennen lernen (γινῶναι τὸν θεόν).² In der Schrift Ὁ κρατῆρ ἡ μονάς wird das Hauptanliegen des Menschen auf der Erde so zusammengefasst: »Der Mensch ist Zuschauer der Werke Gottes geworden und ist von Verwunderung ergriffen und hat den Schöpfer kennen gelernt« (ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα).³ Das Höchste, wozu ein Mensch gelangen kann, ist die Erkenntnis Gottes. Die wahre Gotteserkenntnis besitzt der vernünftige, d. h., wie wir später sehen werden, der fromme Mensch allein, dessen Vorrecht sie also ist. Gott kennen ist die einzige Kenntnis, die irgend einen Wert hat.⁴ Kurz und bündig heisst es in einem Zitat bei Lactanz: »Frömmigkeit ist Gotteserkenntnis« (ἡ εὐσεβεία γνώσις ἐστὶν τοῦ θεοῦ),⁵ ein Gedanke, der auch im hermetischen Corpus wiederkehrt.⁶

Das danach wichtigste Wissen ist, den Menschen selbst und sein Wesen zu kennen. Die hermetische Religionsspekulation macht das sokratische γῶθι σεαυτόν, obschon in einem neuen Sinn, wieder lebendig. Sich selbst erkennen, bedeutet hier Klarheit über seinen eigenen Ursprung, sein Wesen und sein Ziel zu gewinnen. Dazu gehört, die Erkenntnis zu haben, dass der Mensch aus dem Licht und dem Leben hervorgegangen ist, das, wie wir schon oben gesehen haben,

¹ Über das Wesen der seligmachenden Erkenntnis in hellenistischen Religionsformen s. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 112 ff.; E. NORDEN, Agnostos Theos, 1913, bes. S. 95 ff.

² Corp. herm. I, 3.

³ Corp. herm. IV, 2; vgl. IV, 6: ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θεῶν ἐντορία καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις.

⁴ Asclepius XXXII, HILDEBRAND, II, S. 321.

⁵ Div. instit. II, 15; vgl. V, 14.

⁶ Corp. herm. IX, 4; vgl. XI, 21: ἡ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον, τὸ δὲ δύνασθαι γινῶναι — — — ὁδός ἐστιν εὐθεΐα.

die Substanz des göttlichen Wesens ausmacht.¹ Um die Menschen zu erlösen hat Gott ein von Vernunft erfülltes Mischgefäß (κρατήρ) auf der Erde aufgestellt. Die sich in diesem Mischgefäß taufen lassen, erwerben die seligmachende Erkenntnis. Sie bekommen zu wissen, heisst es hier, für welches Ziel, und von wem sie geschaffen worden sind (ἐπὶ τί γεγόνασι καὶ ὑπὸ τίνος).²

Die seligmachende Erkenntnis erweitert sich zuletzt, das ganze Dasein zu umfassen, »die Dinge« und ihr Wesen. Die Hauptaufgabe des Menschen im irdischen Leben ist, Gottes Werke zu beschauen.³ Die sich im κρατήρ der göttlichen Vernunft taufen lassen, erfassen mit ihrer Erkenntnis alles, was auf der Erde ist, was im Himmel ist, und was etwa über dem Himmel ist.⁴

Die seligmachende Erkenntnis ist keine bloss theoretische Erkenntnis. Sie zieht nach sich die allergrössten praktischen Folgen für die Menschen, die sie gewonnen haben. Die religiöse Erkenntnis umfasst die ganze Frömmigkeit: »Frömmigkeit ist Gotteserkenntnis«. Wer sie erfasst hat, ist von allem Guten erfüllt (ὁ ἐπιγνοὺς πλήρης γεγόμενος πάντων τῶν ἀγαθῶν).⁵ »Die ἀρετή der Seele ist die Erkenntnis«. Denn wer sie gewonnen hat, ist gut und fromm und schon göttlich.⁶ Aus der Erkenntnis Gottes geht die Liebe zu Gott hervor, und daraus erfolgen die Lobpreisung, die Anbetung und das Dankgebet.⁷ Der Wissende ist im stande, ein tugendhaftes Leben zu leben, er ist Herrscher über die Passionen des Körpers, er verschmäht die sinnlichen Genüsse, er meidet alles Böse und Hässliche.⁸

Diese praktisch folgenreiche Erkenntnis wird die wahre, reine und heilige Philosophie genannt (*vera, pura, sanctaque philosophia*).⁹

¹ Corp. herm. I, 21.

² Corp. herm. IV, 4, 5.

³ Corp. herm. IV, 2.

⁴ Corp. herm. IV, 5.

⁵ Corp. herm. IX, 4.

⁶ Corp. herm. X, 9.

⁷ Corp. herm. I, 22.

⁸ Ibidem. Die hermetische Tugendlehre ist gerade nicht sehr entwickelt oder originell. Die moralischen Tugenden, die am meisten hervorgehoben werden, sind Mässigkeit und Selbstbeherrschung, die Herrschaft über die Leidenschaften, die Triebe und Passionen. Unter den sozialen Tugenden werden besonders Wahrheit, Freigebigkeit (κοινωνία), Gerechtigkeit genannt. Die ganze Frömmigkeit wird einmal so zusammengefasst: ἀγὼν εὐσεβείας τὸ γινῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι, X, 19. Für die Tugendlehre s. besonders Corp. herm. XIII, 8, 9.

⁹ Asclepius XIV, HILDEBRAND, II, S. 294.

Sie ist identisch mit der heiligen, göttlichen Religion (*sancta, divina religio*).¹

Die wahre Erkenntnis zu besitzen, heisst auch *glauben*: »Begreifen ist glauben, nicht glauben ist nicht begreifen« (τὸ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, τὸ ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι).² Wer über alles nachsinnt und das als mit den Deutungen des inneren Logosprinzips übereinstimmend findet, »der ist zum Glauben gelangt und hat seine Ruhe im schönen Glauben gefunden«.³

Das Erlangen dieser Erkenntnis wird bisweilen als ein Empfangen von *Vernunft* beschrieben. Nach *einer* psychologischen Vorstellungsweise wird die Vernunft als ein allgemeines menschliches Besitztum dargestellt, nach einer anderen dagegen als ein Vorrecht derer, die die Erlösung erleben.⁴ Die Vernunft, νοῦς, ist dann eben der Inbegriff der erlösenden Erkenntnis, die wir vorhin beschrieben haben.⁵

Über die Mitteilung der Vernunft an die Menschen wird nun folgendes erzählt. Es wurde auf Gottes Befehl ein Mischgefäss (κρατήρ) auf der Erde aufgestellt, ein Mischgefäss von Vernunft erfüllt. Die sich in der Vernunft taufen liessen, die »nahmen an der Erkenntnis teil und wurden zu *vollkommenen Menschen* (τέλαιοι ἄνθρωποι),⁶ nachdem sie die Vernunft empfangen hatten«. Von den übrigen, denen, die nicht getauft wurden, wird gesagt: sie haben wohl den Logos, die Vernunft dagegen haben sie nicht, und deshalb wissen sie auch nicht, wofür und von wem sie geschaffen sind.⁷

¹ Asclepius XII, XIII, HILDEBRAND, II, S. 293, 294.

² Corp. herm. IX, 10.

³ Ibidem: ἐν τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. Vgl. Asclepius XXIX, HILDEBRAND, II, S. 315, 316, wo gesagt wird, dass die Menschen, die die wahre Weisheit haben, der wahren Religion angehören, durch ihre Glaubenszuversicht, *fiducia credulitatis*, sich ebenso hoch über die andern Menschen erheben als die Sonne über die andern Himmelskörper. — Auch mit *persönlichem Objekt* steht der Glaube Corp. herm. I, 32: πιστεῦσαι σοι (der Schüler zu Poimandres). Über den Begriff des Glaubens im Hellenismus s. RETZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 9, 85.

⁴ Vgl. oben S. 90.

⁵ Über die Vernunft als Inbegriff einer objektiven Erkenntnis, s. oben S. 90.

⁶ Mit diesem Ausdruck vgl. bei Paulus Eph. 4, 13 ἀνὴρ τέλειος; weiter Jak. 3, 2; Ign. Smyrn. IV, 2 τέλειος ἄνθρωπος.

⁷ Corp. herm. IV, 4. Vgl. zu dieser Schilderung die verwandte Stelle in den Oden Salomos von dem die Erde überschwemmenden Fluss. Od. Sal. 6: »Der Herr hat die Kenntnis seiner selbst vermehrt, und er ist eifrig bemüht, dass das gekannt wird, was durch seine Güte uns geschenkt worden ist . . . Denn ausgegangen ist ein Bach und ist zu einem grossen und breiten Strome geworden« etc. A. HARNACK und J. FLEMMING, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, 1910. — Analogien zur Vorstellung vom Mischgefäss bei MEAD, I, S. 450 ff.

Die Erkenntnis erlangen, ein Wissender werden, oder die Vernunft erhalten, ein Vernünftiger werden, das ist *erlöst werden*. Das Wissen von Gott, von dem Wesen der Dinge, dem Sinn des menschlichen Lebens, dies Wissen erhebt den Menschen auf eine neue, höhere Stufe, die hoch über dem Niveau des allgemeinen Erdenlebens steht: was den Menschen allein erlöst, das wunderbare Heilmittel ist die Gotteserkenntnis: τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.¹ Gott befreit die Welt vom Übel dadurch, dass er den Menschen Wissen und Vernunft gegeben hat, wodurch sie die Übel der Welt meiden können.²

Die Initiative zur Erlösung der Menschen geht von Gott aus. Der Mensch kann sich selbst nicht befreien. Der Wille Gottes zur Erlösung der Menschen wird so motiviert: die Welt ist Gottes Sohn, und der Mensch ist der Sohn der Welt. Gott ist nicht ohne Kenntnis von dem Menschen, sondern er kennt ihn wohl und will selbst vom Menschen erkannt sein; das ist das einzige, was erlösen kann.³

Die objektive Seite der Erlösung ist also die Mitteilung an die Menschen von dem höchsten Wissen, *die Offenbarung*. Gott erlöst die Menschen dadurch, dass er sich ihnen offenbart. Er offenbart den Menschen, was sie wissen sollen, um das Heil zu erlangen.

Die Offenbarung ist eine Mitteilung der wahren Erkenntnis. Diese Mitteilung der erlösenden Erkenntnis wird nun aber auf verschiedene Weise beschrieben. Bisweilen tritt die Gestalt des persönlichen Erlösers in den Vordergrund. So im ersten Dialog, wo der Schüler (Hermes), nachdem er selbst die Offenbarung empfangen hat, als ein den Offenbarungsinhalt mitteilender Welterlöser auftritt.⁴ Bisweilen

¹ Corp. herm. X, 15.

² Asclepius XVI, HILDEBRAND, II, S. 296: *sensu, disciplina, intelligentia mentes hominum est munerare dignatus. Hisce enim rebus quibus ceteris antestamus animalibus solis possumus malitiæ fraudes, dolos vitiaque vitare. Ea enim, qui antequam iis implicitus est, ex aspectu vitarit, is homo est divina intelligentia prudentiaque munitus.*

³ Corp. herm. X, 15.

⁴ Hier wird im § 26 gesagt: nachdem Poimandres alles offenbart hat, was er dem Schüler mitteilen wollte, beschliesst er die Unterredung mit folgenden Worten: warum zögerst du noch? Sollst du nicht jetzt, nachdem du selbst alles empfangen, ein Wegweiser auch denen, die würdig sind, werden (καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἄξιόις), damit das Menschengeschlecht durch dich von Gott erlöst werde (διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ). Dann wird erzählt, wie Hermes begann, den Menschen zu predigen τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ τὸ τῆς γνώσεως κάλλος. Die Predigt des Welterlösers wird in eine mythologische Urzeit verlegt. Davon stammen aber die hermetischen Traditionen her. — Diese Figur, der Erlöser als zugleich der erste

tritt die hermetische Offenbarungsliteratur an die Stelle der Person des Erlösers.¹ An anderen Stellen begnügt sich der Verfasser mit einfachem Konstatieren des Vorhandenseins der erlösenden Erkenntnis in der Welt. Wieder an anderen Orten wird mehr pantheistisch die Gott offenbarende Natur des Weltalls hervorgehoben.²

Für unsern Zweck ist es jedoch wichtiger, den Vorgang zu untersuchen, wodurch *die Erlösung persönlich und subjektiv erlebt wird*. Auf diesem Punkt unserer Darstellung werden wir erst recht erfahren, was der Begriff des Lebens als eines religiösen Gutes im Hermetismus bedeutet, und welchen Platz er in der dort zum Ausdruck kommenden Heilsoekonomie einnimmt.

In der bedeutsamen Schrift Λόγος ἀπόκρυφος (= Corp. herm. XIII, bei REITZENSTEIN XIV) heisst es: niemand kann erlöst werden, bevor er *wiedergeboren wird* (μηδένα δόνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας). Der Schüler Tat verlangt vom Lehrer Hermes eine Erläuterung der Rede von der Wiedergeburt; er verstehe nicht, aus was für einem Mutterleib und aus was für einem Samen der Mensch dann geboren werde, wenn er wiedergeboren wird. Die Antwort lautet, dass die Prinzipien der Wiedergeburt die vernünftige Weisheit und

Erlöste, ist nicht ungewöhnlich in alten Religionssystemen. Vor allem finde ich sie in den Oden Salomos, die meiner Meinung nach auf eine vorchristliche Grundlage zurückgehen (s. meine Abhandlung Om livvets idé hos Paulus och Johannes samt i de s. k. Salomos oden, Uppsala 1911, S. 13—19, 47 f.).

¹ So in der Schrift Κόρη κόσμου. Hier wird erzählt, dass Gott, als er beschloss, sich zu offenbaren, die himmlischen Wesen zu seinen Vertrauten machte. Vor allen anderen aber Hermes. Dieser, heisst es, schaute das All, und nachdem er geschaut hatte und alles begriffen hatte, schrieb er es auf, damit es für die künftigen Menschengeschlechter in alle Ewigkeit zugänglich sein könnte, d. h. denen, die suchen wollten. Dann wurden die Bücher in Verwahr gelegt bis Menschen-seelen da waren, die sie lesen konnten. Stobæus, Anthol. I, 49, WACHSMUTH, I, S. 386 ff. — Hier werden auch andere Götter neben Hermes als Offenbarer erwähnt; so vor allem Asclepius und Tat, die Schüler des Hermes; ibidem, WACHSMUTH, S. 387.

² Als Motto für diese mehr pantheistische Offenbarungslehre kann das Wort gelten: »Der Herr ist nicht neidisch, er offenbart sich durch die ganze Schöpfung«. In der Schöpfung kann man Gott kennen lernen, ihn mit seinen Händen greifen und sein Bild schauen. Der Schüler wird an die Sonne, den Mond und die Sterne hingewiesen, an die Ordnung und die Gesetzmässigkeit ihres Umlaufs. Ganz alttestamentlich klingt die Frage: »Wer hat dem Meere seine Grenzen festgestellt? Wer hat die Erde gegründet?« Dann geht der Redende über zu der Schöpfung des Menschen im Mutterleib und seiner wunderbaren Organisation. Durch dies alles wird Gott aus einem Gott, der ἀφανής ist, zu einem Gott, der φανερώτατος ist. Corp. herm. V.

das wahre Gute sind, und dass Gott es ist, der der Urheber der neuen Geburt ist.

Jetzt will Tat weiter wissen, wie das geschehen kann, dass aus einem Menschen, der des vernünftigen Teils seines Wesens verlustig gegangen ist, ein ganz anderer werden kann, ein Gott, ein Kind Gottes. Dann schildert Hermes, wie er selbst wiedergeboren worden ist. Zu einem »unsterblichen Körper« (ἀθάνατον σῶμα) sei er geworden; nicht sei er mehr derselbe, wie er früher war: in der Vernunft ist er geboren (ἐγεννήθη ἐν νῷ). Sein wahres Ich sei nunmehr nicht das, was mit sinnlichen Augen geschaut werde, sondern »ein anders Beschaffener« sei er, der mit »diesen Augen« nicht geschaut werden könne. Der Prozess der *Palingenesie*¹ wird nachher näher beschrieben.

Die Palingenesie besteht darin, dass der Mensch successiv von allen Mängeln seines natürlichen Wesens befreit wird und je nach dem Verschwinden jedes einzelnen Mangels eine entsprechende Tugend als Ersatz empfängt, so dass er zuletzt ein ganz neuer Mensch geworden ist.²

Über die hermetische Lehre der Wiedergeburt wollen wir folgende Bemerkungen machen.

1. Die Wiedergeburt ist kein Menschenwerk, sie ist kein Produkt menschlicher Bemühung, sie ist eine Gabe Gottes. Der Mensch, der die Wiedergeburt erlebt, wird als ein Begnadigter geschildert; er ist ἐλεηθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Die Wiedergeburt geschieht ἐξ ἑλέου θεοῦ, κατὰ τὸ ἔλκος. Sie ist ein Widerfahrnis, nichts Selbstgemachtes.³

¹ Über den Begriff der Wiedergeburt innerhalb und ausserhalb des Christentums s. P. GENNRICH, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1907. Als ein grosser Mangel der Arbeit GENNRICH's muss angesehen werden, dass er z. B. die hermetische Lehre von der Wiedergeburt nicht kennt. Vgl. übrigens die Analyse REITZENSTEIN's in Poimandres, S. 214 ff.; Die hellenistischen Mysterienreligionen, passim.

² Die Mängel, die verschwinden, sind: ἀγνοία, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια κακία. Die neuen Gaben, die als göttliche Kräfte (δυνάμεις) bezeichnet werden, sind: γνῶσις θεοῦ, χαρά, ἐγκράτεια, καρτερία, δικαιοσύνη, κοινωνία, ἀλήθεια. Dazu kommen ἀγαθόν, ζωή, φῶς, die aber keinen einzelnen Mängeln entsprechen, sondern das Resultat der ganzen Wiedergeburt bezeichnen. Vgl. REITZENSTEIN, Poimandres, S. 231 f.

³ XIII (XIV), 3, 8, 10. Das schliesst jedoch nicht aus, dass sich der Mensch für die Wiedergeburt selbst vorbereiten kann. Dies geschieht durch ernstes Wollen, durch Eingehen in sich selbst, durch Tötung des Empfindungslebens, XIII, 7. Vgl. IV, 6, wo das Hassen des Körpers als Bedingung für die Noofizierung angegeben wird. — Ein Mithelfer bei der Wiedergeburt ist Hermes, der deshalb γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας oder γενάρχης τῆς γενεσιουργίας genannt wird, § 4, 21. In der Gemeinde tritt wohl an seine Stelle ein menschlicher Seelsorger, ein Mystagoge, ein Hierophant.

2. Die Wiedergeburt ist ausgeprägt intellektualistisch orientiert. Sie hat ihren Anfangspunkt im Empfangen der wahren Erkenntnis. Der erste Mangel, der den Menschen bei der Wiedergeburt verlässt, ist die *ἄγνοια*, die der *γνώσις τοῦ θεοῦ* Platz macht. Die wahre Erkenntnis zu erwerben, ist ja die Vernunft zu erwerben. Der Wiedergeborene wird vernünftig. Der Wiedergeborene, heisst es, ist in der Vernunft geboren (*ἐγεννήθη ἐν νῷ*). Die Wiedergeburt selbst wird die »vernünftige Geburt« (*νοερά γενεσις*) genannt. Der Wiedergeborene betrachtet nachher alles »in der Vernunft« (*τὸ πᾶν ὁρῶ ἐν τῷ νοῷ*). Bei den Wiedergeborenen hütet die Vernunft den Logos wie ein Hirt. Die »logische« Natur des Menschen kommt dadurch zu ihrem vollen Recht. Der Wiedergeborene ist nunmehr durch und durch »logisch« und bringt Gott eine *λογική θυσία* dar.¹

3. Die Frucht der Wiedergeburt ist die neue Persönlichkeit, die durch die Wiedergeburt zu stande kommt. Diese Vorstellung wird so zum Ausdruck gebracht, dass der innere Mensch (*ὁ ἐνδιάθετος ἄνθρωπος*) von aller Herrschaft der Sinne und des Körpers frei gemacht wird, oder mehr positiv so, dass der Mensch einen neuen, unsterblichen Leib (*ἀθάνατον σῶμα*) annimmt, der nicht mit den äusseren Augen, sondern mit dem Auge der Vernunft allein geschaut werden kann. Dieser neue Mensch innerhalb des Menschen ist moralischer und religiöser Art. Er bedeutet, dass der Mensch vollständig verwandelt ist, dass er aus einem unmoralischen und irreligiösen Menschen zu einem guten und frommen Menschen geworden ist. Aber nicht nur das. Der durch die Wiedergeburt geschaffene neue Mensch ist auch metaphysischer Art. Das Endziel der Wiedergeburt wird nämlich als *Ver-gottung* des Menschen als Deifikation beschrieben. Der Höhepunkt der Wiedergeburt ist der Empfang *des Lichts* und *des Lebens*, die, wie wir früher gesehen haben, die Hauptsubstanzen des Wesens Gottes ausmachen. Ausdrücklich wird gesagt, dass der Wiedergeborene *ein anderer* (*ἄλλος, ἄλλότριος*) werden soll, als er früher war: *Gott* und *Kind Gottes*. »Bist du dir dessen nicht bewusst, dass du zu Gott geboren bist und zum Sohn des Einzigen?« fragt Hermes den Schüler Tat, der während der Beschreibung der Wiedergeburt selbst die Wiedergeburt erlebt. Der Wiedergeborene wird Gottes Mensch geheissen (*ὁ σὸς ἄνθρωπος*). Wenn er einen Lobgesang an Gott anstimmt, sind in eigentümlicher Weise Gott und die göttlichen Kräfte zugleich Objekt und Subjekt des Lobgesangs. Z. B.: »Licht und Leben, von euch geht zu euch die Lobpreisung«.² Weil die Wiedergeburt Deifikation

¹ XIII (XIV), 3, 10, 13, 18, 19, 21.

² So nach der Lesung REITZENSTEINS XIV, 18: *ἀπ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς*.

ist, wird sie auch als ein gottgemässes Erlebnis beschrieben: ἡ ἐν θεῷ γένεσις, ἡ γένεσις τῆς θεότητος, ἡ κατὰ θεὸν γένεσις.¹

4. Durch die Wiedergeburt erwirbt der Mensch von neuem die Unsterblichkeit, die er durch die Sünde verloren hat. Der Wiedergeborene hat einen neuen *unsterblichen* Leib (ἀθάνατον σῶμα) gewonnen. Das göttliche Leben ist ihm als eine neue Kraft zugeströmt. Durch die essentielle Geburt (οὐσιώδης γένεσις) des Menschen hat der sinnlich wahrnehmbare, physische, auflösbare und sterbliche Leib alle Bedeutung verloren, und ein neuer, mit dem »Auge der Vernunft« wahrnehmbarer, unauflösbarer, unsterblicher Leib ist gewonnen (τὸ μὲν γάρ ἐστι διαλυτόν, τὸ δὲ ἀδιάλυτον, καὶ τὸ μὲν θνητόν, τὸ δὲ ἀθάνατον).²

Wiedergeburt ist also *Vergottung*, göttlich werden. Der Wiedergeborene hat göttliches Wesen erlangt, er ist ein Gott geworden. Er hat die göttlichen Wesenseigenschaften angezogen. Unter diesen vor allem auch das Leben und die Vernunft. Das Leben und die Vernunft waren ja zwei verschiedene Seiten dieses göttlichen Wesens. Das göttliche Wesen umfasst das ganze neue Dasein des wiedergeborenen Menschen, und es schliesst verschiedene Momente in sich: einerseits den neuen moralischen und religiösen Charakter, andererseits aber auch die physische oder metaphysische Eigenschaft: auf Grund von Teilnahme an dem göttlichen Lebensfluidum, unsterblich zu sein. Wie die Götter kraft der wunderbaren Lebenssubstanz unsterblich sind, wie Gott, der Einzige, unsterblich ist, so ist auch der Mensch, der ein Gott geworden ist, unsterblich. Diese Unsterblichkeit auf Grund des Teilhabens an der wunderbaren göttlichen Lebenssubstanz ist der Inhalt des Lebensbegriffs, der im Hermetismus mit der Idee der Wiedergeburt verknüpft ist. Wenn es heisst, dass der Wiedergeborene *Leben* gewonnen hat, so bedeutet das, dass er Unsterblichkeit gewonnen hat. Neben der Vernunft, neben der Frömmigkeit und der Tugend steht also das Leben da, gleichbedeutend mit Unsterblichkeit, als einer der Hauptfaktoren des neugewonnenen göttlichen Wesens. Das neue Leben ist also hier nicht soviel wie Sittlichkeit oder Frömmigkeit, das Leben ist überhaupt nicht ein sittlicher Begriff, sondern ein metaphysisch-physischer. Das religiöse Leben ist hier einfach: eine sachlich gedachte Unsterblichkeit.

Die persönliche Erlösung des Menschen besteht nach dem hermetischen System also in letzter Linie in Deifikation. Erlöst werden ist Gott werden. Diese persönliche Erlösung des Menschen, die seine

¹ Ibidem 6, 7, 10.

² Ibidem 3, 14.

Deifikation zum Inhalt hat, und deren Hauptfaktoren das göttliche Unsterblichkeitsleben und die göttliche Vernunft sind, wird nun an mehreren Stellen in der hermetischen Literatur besprochen. Die Menschen, die in dem Mischgefäß der Vernunft getauft wurden, wurden »vollkommene Menschen« (τέλειοι ἄνθρωποι), sie wurden »mit Vernunft erfüllt« (τὸν νοῦν δεξάμενοι), und schauen nunmehr alles durch die Vernunft (πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοῖ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ εἰ τί ἐστὶν ὑπὲρ οὐρανόν). Die an der göttlichen Gabe teilgenommen haben, sind nunmehr »unsterblich statt sterblich« (ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσὶ).¹ Sie werden vergottet (ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι). An einer anderen Stelle heisst es, dass, wer die Erkenntnis hat, der ist auch gut und fromm, der ist auch »schon göttlich« (ἤδη θεῖος).² Wieder an einer anderen Stelle: »Die menschliche Seele, nicht jede, aber die fromme ist zu einem Dämon und ist göttlich geworden« (δαίμονία τις ἐστὶ καὶ θεία).³

Noch einige Stellen. Im ersten Dialog heisst es, dass der Mensch, der die wahre Erkenntnis besitzt, »Gott entgegen geht« (χωρεῖ εἰς θεόν). Wer weiss, dass er aus dem Leben und Licht in Gott her stammt, der »kehrt selbst zum Leben zurück« (εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις). Dieser Mensch ist in eigentlichem Sinne vernünftig (ἐννοῦς).⁴ Die mit Vernunft erfüllt sind, werden geradezu Götter (θεοί) genannt, und es wird gesagt, dass ihre »Menschlichkeit der Göttlichkeit nahe kommt« (ἀνθρωπότης ἐγγὺς ἐστὶ τῆς θεότητος).⁵ »Jedes Wesen ist unsterblich kraft der Vernunft, vor allem aber der Mensch, der sowohl die Fähigkeit hat, Gott zu empfangen (τοῦ θεοῦ δεκτικός), als mit Gott dasselbe Wesen teilt (τῷ θεῷ συνουσιαστικός).«⁶

Erlösung ist Deifikation. Erlösung ist Gott werden und damit Vernunft und Leben erlangen. Diese Deifikation wird bei der Wiedergeburt erlebt; sie wird aber ausserdem mit noch zwei anderen Erlebnissen in Zusammenhang gebracht: der Ekstase und der Himmelfahrt der Seele.

Das Wesen der Ekstase im Hermetismus ist durch Kontemplation bewirkte Verzückung. Eigentlich ist alle Frömmigkeit im Hermetismus Kontemplation. Sie besteht in der Betrachtung göttlicher

¹ Corp. herm. IV, 4, 5, 7.

² Corp. herm. X, 9.

³ Corp. herm. X, 19.

⁴ Corp. herm. I, 21.

⁵ Corp. herm. XII, 1.

⁶ Corp. herm. XII, 19.

Dinge.¹ Wenn aber die Kontemplation genügend intensiv wird, und der menschliche Geist dabei von der Herrschaft des Leibes genügend frei gemacht wird, wird die Kontemplation zur Verzückung, zur Ekstase. Tat, der Schüler des Hermes, sieht einmal »eine sehr schöne Vision« (das Wort bezieht sich auf die von Hermes gegebene Unterweisung über Gottes Wesen), aber diese Vision, sagt er, blendet nicht seine Augen, sondern macht sie noch schärfer. Die aber, fährt er fort, die tief genug aus dem Gesicht schöpfen, denen geschieht oft, dass sie von der Herrschaft des Leibes befreit werden, und dass sie in eine die allerschönste Vision einschlafen (οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θεάς κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν). Dieses Erlebnis wird den Frommen nur ausnahmsweise zu teil. Bei einem solchen Erlebnis kann man nichts aussagen über das, was geschaut wird. Die Gnosis, die man in der Ekstase gewinnt, wird durch das Erlöschen aller Sinne gewonnen und im »göttlichen Schweigen« empfangen und bewahrt. Wer in ekstatischer Kontemplation versunken ist, der vernimmt weiter nichts, schaut weiter nichts, hört weiter nichts und bewegt seinen Leib nicht. Alle leiblichen Wahrnehmungen und Bewegungen hören auf, und der Mensch befindet sich in vollständiger Ruhe. Die ganze Vernunft, die ganze Seele wird von Lichtglanz umstrahlt, sie scheidet sich vom Leibe und verwandelt sich gänzlich in göttliches Wesen (εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει). Der Höhepunkt der Ekstase ist also: die Vergottung. Die Beschreibung endet mit der ausdrücklichen Versicherung, dass die Seele, auch während sie im Leibe wohnt, vergottet werden kann (δυνατὸν τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι) durch Kontemplation über die Schönheit des Guten.²

Nichts anderes als sein persönliches Erlebnis beschreibt Hermes im ersten Dialog, wenn er sagt, dass der leibliche Schlaf das Wachen seiner Seele bedeute, und das Zuschliessen seiner Augen ein wahrhaftiges Sehen ausmache. In der Stille wurde er mit den Früchten des Guten erfüllt.³

¹ Beachte, wie im ersten Dialog der Unterricht von der Schöpfung nicht die Form der Mitteilung einer theoretischen Lehre hat, sondern das Zeigen eines Gesichts, das vom Schüler geschaut wird. Das Wissen ist zugleich ein Schauen. Vgl. die Bemerkungen REITZENSTEIN's über die Gnosis in der Hermetik und den Mysterienreligionen, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 112 ff.

² Corp. herm. X, 4 ff.

³ Corp. herm. I, 30. Ekstatischer Natur ist wohl auch das *kosmische Bewusstsein*, das den Tat nach vollbrachter Wiedergeburt erfüllt; er hat das Gefühl seiner Individualität verloren, er fühlt sich mit der Unendlichkeit eins: im Himmel bin ich, in der Erde, im Wasser, in der Luft, in den lebendigen Wesen, in den Pflanzen, im Mutterleib, vor dem Mutterleib, nach dem Mutterleib, überall; Corp. herm. XIII (XIV), 11; vgl. auch § 20, und XI, 20.

Die Ekstase ist der Höhepunkt des frommen Lebens. Sie ist eine momentane Verschärfung der Betrachtung der göttlichen Dinge, die den normalen Grundzug der Frömmigkeit ausmacht. Das Resultat der Ekstase ist akute Vergottung, *θεοθῆναι*.

Vollständige Vergottung ist schliesslich das Endziel des frommen Lebens. Aus Gott stammt der Mensch, zu Gott kehrt er wieder zurück kraft der Frömmigkeit und der Tugend. Der Tod des Frommen ist kein wirklicher Tod in dem Sinne, dass der Verstorbene etwa zum Hades geht. Er bedeutet die endgültige Befreiung der Seele von den Fesseln des Leibes. Die Seele des Verstorbenen schwebt zum Himmel empor, wo sie sich mit Gott vereinigt.

Die Lehre von der *Himmelfahrt der Seele*, die uns in mehreren antiken Religionsformen begegnet,¹ ist eine Hauptlehre auch des hermetischen Systems. Schon im ersten Dialog stossen wir auf diese Lehre. Hier sagt Hermes zu Poimandres: »Du hast mich in allem wohl unterrichtet, sage mir noch etwas über die Auffahrt, die geschehen wird«. »Die Auffahrt«, *ἀνοδος*, worüber Hermes Aufklärung verlangt, wird nun in folgender Weise beschrieben. Wenn der Mensch stirbt, wird sein Wesen in seine einfachen Bestandteile aufgelöst. Ein jeder kehrt zu seinem Ursprung zurück. Was dann übrig bleibt, das Wesentliche im Menschen, fährt hinauf durch die Weltharmonie (*ὁρμῇ ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας*). Es passiert die sieben Weltsphären und entkleidet sich in jeder Sphäre eines seiner Mängel. Nachdem sich die Seele also aller Einwirkungen der Weltharmonie wie verschiedener Kleidungsstücke entledigt hat, erreicht sie die »achte Natur« (*ὀγδοατικὴ φύσις*), die als ein Gewinnen ihrer eigenen Kraft (*ἰδίαν δύναμιν ἔχων*) bezeichnet wird. Dann stimmt sie in den himmlischen Lobgesang des Vaters mit ein. Dort, in der Nähe Gottes, wird sie zu einer »der Kräfte«. Das alles wird als das gute Ziel der Seelen, die die Gnosis erhalten haben, beschrieben. Dieses Ziel wird nun als Vergottung dargestellt. Von den Seelen, die die Auffahrt zu Gott vollendet haben, wird gesagt: sie *werden* in Gott oder werden in Gott

¹ Siehe hierüber W. ANZ, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit., Bd. 15, H. 4 (der doch die Bedeutung der Lehre zu übertreiben scheint). W. BOUSSET, Die Himmelfahrt der Seele, im Archiv für Rel. Wissenschaft, IV, 1901. Derselbe, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 313 ff. A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 1910, S. 179 ff. FR. CUMONT, Den astrala religionen i forntiden, Stockholm 1912, S. 166 ff. Über das Vorkommen der Lehre in den Oden Salomos und bei Philo s. J. T. MARSHALL, The Expositor 1911, S. 519 ff.

geboren (ἐν θεῷ γίνονται), und: sie werden vergottet (τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος, θεωθῆναι).¹

Dieselbe Vorstellung begegnet uns wieder, wenn gesagt wird, dass die Vernunft nach dem Tod des guten Menschen *ein Dämon* wird, der nachher auch auf der Erde wirken kann, als Strafengel der bösen Menschen, als Schutzengel der Guten und Frommen, als ihr Helfer im Suchen nach der Wahrheit.²

Im Hinblick auf dieses Endziel der frommen Menschen bitten diese Gott um die Gnade, dass er sie, nachdem sie ausgekämpft haben und von den Fesseln der Welt und den Banden der Sterblichkeit gelöst worden sind, rein und geheiligt zu ihrer höheren, zu ihrer göttlichen Natur wiederherstellen möge (*naturæ superioris partis id est divinæ puros sanctosque restituit*).³

Das Endziel alles religiösen und moralischen Strebens ist also *Vergottung*, Erlangung göttlicher Natur. Die göttliche Natur wird schon hier im Erdenleben erreicht durch die Frömmigkeit auf Grund der wahren Erkenntnis. In akuter, intensiverer Weise wird die Vergottung in der Ekstase erlebt. Endgültig und von allem Weltlichen und Sterblichen ungehemmt wird die Seele des frommen Menschen zuletzt von der göttlichen Natur vollkommen durchdrungen, wenn sie einmal nach dem Tode die Himmelfahrt vollendet hat, und sie sich Gott und den himmlischen Wesen zugesellt hat. Diese Vergottung in ihren verschiedenen Formen schliesst als ihre Hauptfaktoren in sich: *noofiziert zu werden und unsterblich zu werden*. Das Ziel der Frömmigkeit im Hermetismus können wir so angeben, dass es in *Erlangung göttlicher Natur* besteht, *die ein vollkommen neues ethisches, religiöses, metaphysisches Dasein einschliesst*. Hierher gehört auch ein Leben, eine ζωή, die einen der verschiedenen Hauptfaktoren der göttlichen

¹ Corp. herm. I, 24—26.

² Corp. herm. X, 21.

³ Asclepius XI, HILDEBRAND, II, S. 293. — Die Himmelfahrt der frommen Seele wird mehrmals erörtert. Corp. herm. IV, 11: wenn man das Bild Gottes aufmerksam und genau mit den Augen des Herzens betrachtet, wird man den Weg, der hinauf führt, finden (εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν). Dies göttliche Bild selbst wird die Seele zu sich herauf ziehen, wie der Magnet das Eisen anzieht. Corp. herm. X, 16: beim Tod des Menschen wird die Vernunft frei von den sie umgebenden Hüllen (ἐνδύματα), zieht einen Feuerleib an und durchfährt die Himmelsräume. Mehr mythologisch klingt es, wenn die Himmelfahrt der Seele eine »Auffahrt zum Olymp« genannt wird: ἀνάβασις εἰς τὸν Ὀλυμπόν, Corp. herm. X, 15. Vom Grossvater des Asclepius wird gesagt, dass er nach seinem Tod zum Himmel zurückkehrte (*remeavit in coelum*), Asclepius XXXVII, HILDEBRAND, II, S. 328. Nach der Schrift Κόρη κόσμου wird den Seelen schon bei der Schöpfung versprochen, dass sie, wenn sie sich nicht gar zu schwer versündigten, zum Himmel zurückkehren dürften, Stob., Anthol. I, 49, WACHSMUTH, I, S. 397.

Natur ausmacht und als Inhalt die auf das Teilhaben an der göttlichen Lebenssubstanz begründete Fähigkeit, nicht sterben zu können, mit einem Wort, *reale Unsterblichkeit* hat.

Jetzt haben wir noch, einen zusammenfassenden Rückblick auf die religiöse Idee des Lebens im Hermetismus zu werfen.

1. Die Idee des Lebens wird in erster Linie mit dem Gottesbegriff in Verbindung gesetzt. *Gott* ist der Lebendige, er ist das Leben καὶ ἐξοχήν. Das Leben ist neben dem Licht ein Hauptfaktor des göttlichen Wesens. Das Leben, das Gott hat, ist ἀθανασία und hängt sehr nahe mit der Ewigkeit Gottes zusammen und umfasst die Kraft zur Selbsterhaltung. Gott hat den Grund seines Lebens in sich selbst, er hat es von niemand empfangen. Dieses Leben im Sinne von Unsterblichkeit wird substantiell als ein psychisches Fluidum gefasst. Davon kann Gott auch anderen Wesen mitteilen. Gott ist zugleich der Lebensspender, der, der lebendig macht.¹

2. Nebst Gott steht in der göttlichen Welt der *Logos* da als einer, der Leben hat. Der *Logos* ist »der echte Sohn Gottes«. Er ist mit derselben göttlichen Lebenssubstanz erfüllt, wie Gott. Er ist wie sein Vater ewig, αἰδῖος. Er ist weiter ἄφθαρτος, unvergänglich, und lebendig machend, ζωοποιεῖ.²

3. Nach einem der verschiedenen Gedankengänge, woraus das gegenwärtige hermetische System zusammengesetzt ist, wird auch die *Welt* als Kosmos als ein persönliches Wesen aufgefasst und als ein Träger des göttlichen Lebens, als lebendig und unsterblich betrachtet. Dieser Vorstellung gemäss ist der Kosmos »Gottes Sohn«, ein Bruder des *Logos*. Als solcher ist die Welt unsterblich. Die Unsterblichkeit des Kosmos bedeutet Kraft zur Wiedererneuerung. Er befindet sich immer im Werden und ist niemals fertig. Diese Kraft zur Erneuerung und Veränderung wird ausdrücklich als ἀθανασία bezeichnet.³

4. Von Gott geht die Substanz des Unsterblichkeitslebens auf den *Urmenschen* über und von diesem weiter auf den geschichtlichen *Menschen*. Der Mensch ist ein Doppelwesen, durch seinen doppelten Ursprung, aus Gott und aus der Physis, bedingt. Er ist materiell (ὕλικός) und göttlich oder essentiell. Als hylisch ist er sterblich, als göttlich ist er unsterblich.⁴

5. Die Göttlichkeit und damit die Unsterblichkeit verliert der Mensch durch die *Sünde*, die auf Mangel der wahren Erkenntnis beruht

¹ S. oben S. 90 ff.

² S. oben S. 93 f.

³ S. oben S. 95.

⁴ S. oben S. 95 ff.

und ihren Inhalt in Gottlosigkeit und Knechtschaft unter den Passionen hat. Der Mensch, der seiner Göttlichkeit verlustig gegangen ist, ist bestialisch geworden. Wie die Göttlichkeit Unsterblichkeit in sich trägt, so hat die Bestialität den Tod als ihr Hauptmerkmal. Der gottlose Mensch ist dem Tod preisgegeben, er hat die Unsterblichkeit verloren. Der Tod bedeutet für einen solchen Menschen Auflösung seines Wesens, Verlust seiner menschlichen individuellen Existenz oder eine Existenz, die nicht mehr des Namens »Leben« wert ist.¹

6. Die Unsterblichkeit des Menschen kann jedoch erhalten, bezw. wiedergewonnen werden. Das geschieht durch die *Erlösung* und die *Frömmigkeit*. Die Erlösung besteht in Befreiung des Menschen von den bösen Mächten, die den Menschen in Bestialität halten, und seinem Hineinstellen in die göttliche Sphäre, was das Zurückgeben des Menschen an seine essentielle Natur bedeutet. Die Erlösung geschieht durch die Mitteilung der wahren *Erkenntnis*. Auf Grund dieser erlösenden Erkenntnis wächst die Frömmigkeit und Tugend, d. h. die Gottesgemeinschaft und die Herrschaft über die Passionen, hervor. Die Frömmigkeit und die Tugend werden durch die *Wiedergeburt*, die Palingenesie, gewonnen, die die subjektive Seite der Erlösung ausmacht. Das Endziel der Erlösung und der Palingenesie ist die *Ver-gottung*, die Apotheose. Die Apotheose umfasst ethische Gottähnlichkeit, vollkommene Noofizierung des Menschen, aber auch metaphysische Göttlichkeit, physische *göttliche Natur*, deren Hauptmerkmal, *das Leben*, die reale Unsterblichkeit, *ἀθανασία* ist.² Diese die Athanasie einschliessende Göttlichkeit wird schon hier auf Erden durch die Frömmigkeit unmittelbar gewonnen, akut und intensiv in der *Ekstase* erlebt³; nach dem Tode endlich gelangt sie zu ihrer Vollkommenheit, nachdem die Seele durch die *Himmelfahrt* mit Gott vereinigt und selbst zu einem göttlichen, himmlischen Wesen oder Dämon geworden ist.⁴

In der hellenistischen Religionsspekulation der hermetischen Schriften bedeutet also »Leben«, als eine zur religiösen Vorstellungssphäre gehörige Idee, soviel wie substantielle Unsterblichkeit. »Leben« ist also nicht etwa ein ethischer Begriff, sondern ein physisch-metaphysischer. Leben ist neben anderen Potenzen ein Hauptfaktor des göttlichen Wesens in Gott und in allen Wesen, die an der göttlichen Natur teil haben.

¹ S. oben S. 101 f.

² S. oben S. 107 ff.

³ S. oben S. 111 f.

⁴ S. oben S. 113 f.

KAPITEL VII.

Hellenistische Mysterienreligion.

Die in der letzten Zeit viel besprochenen hellenistischen Mysterienreligionen unterscheiden sich von der hellenistischen Religionsspekulation, wovon wir eben eine repräsentative Form kennen gelernt haben, hauptsächlich in einer zweifachen Weise. *Erstens*: in der Spekulation kommt alles auf das wahre Wissen an, in den Mysterienreligionen auf die rituelle Teilnahme an den mystischen Zeremonien, den Mysterien. In jener ist das Heil von der durch die Offenbarung mitgeteilten, wahren Erkenntnis bedingt, in diesen von der rituellen Einweihung. *Zweitens*: die Spekulation trägt das Gepräge der Unendlichkeitsmystik; das religiöse Verhältnis ist Gemeinschaft mit der abstrakt gefassten Gottheit, eine Gemeinschaft, die schliesslich auf die Vernichtung der eigenen Persönlichkeit ausgeht. Die Mysterienreligionen tragen mehr das Gepräge der Persönlichkeitsmystik.¹ Das religiöse Verhältnis ist hier eine Gemeinschaft mit einer, wenigstens in den populären Formen dieser Religionen, stark konkret gefassten göttlichen Person, Attis, Kybele, Mithras, Isis u. s. w., und bedeutet dann eher eine Bereicherung und Kräftigung des persönlichen Lebens als eine Verallgemeinerung desselben.²

Die Religionsspekulation und die Mysterienreligionen stimmen andererseits insofern mit einander überein, als sie nur zwei verschiedene Formen der einen, dem religiösen Bedürfnis des hellenistischen Men-

¹ Diese Terminologie habe ich von N. SÖDERBLÖM, Uppenbarelsereligion, Uppsala 1903, S. 44 ff.

² Ein Typus für eine philosophierende Betrachtung dieser Gottheiten und eine spekulative Verallgemeinerung der zu diesen Religionen gehörigen Ideen ist vor allem Kaiser Julian, von welchem wir später unten einige Worte sagen werden. Vgl. auch O. GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, II, 1906, S. 1546 ff.

schen entsprechenden Erlösungsreligion sind, und dass sie weiter das religiöse Ideal als Erreichung eines neuen Wesens auffassen, eines Wesens höherer Art, das durch die Wiedergeburt gewonnen wird, und in das göttliche Unterblichkeitsleben als integrierendes Moment ein-geht.

Letzteres, sowie auch die zeitliche Priorität der hellenistischen Mysterienreligion im Verhältnis zum Christentum und die tatsächliche geschichtliche Berührung, die zwischen diesen beiden Religionen stattgefunden hat, legt es nahe, hier auch der Mysterienreligion eine Untersuchung zu widmen, eine Untersuchung, die jedoch natürlich nicht den Anspruch macht, eine vollständige Darstellung dieser Religion zu geben, sondern nur eine Analyse des religiösen Ideals dieser Mysterienreligion, insofern es für die Geschichte des religiösen Lebensbegriffs von Bedeutung sein kann.¹

Die Zentralidee der Mysterienreligion ist die durch die Einweihung erlebte Wiedergeburt. Die negative Seite dieser Wiedergeburt wird als ein »Tod« bezeichnet. Sterben—wiedergeboren werden, das ist das Grunderlebnis des Eingeweihten. Alles, was diesem Tod und dieser Wiedergeburt zum Inhalt dient, ist auch der Inhalt der persönlichen Erlösung und der persönlichen Frömmigkeit, die für die Mysterienreligion charakteristisch sind.

Und nun die Belege.²

¹ Ich werde mich im folgenden wesentlich an die bedeutendsten und für unsern Zweck, die Untersuchung der religiösen Lebensidee, ergiebigsten der Mysterienreligionen halten, nämlich an die phrygische Attis-Kybelereigion, die ägyptische Isisreligion und die ursprünglich persische Mithrasreligion. Über die Geschichte dieser Mysterienreligionen in der antiken Welt s. vor allem FR. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907. Der Kybelerkultus wurde aus Pessinus in Phrygien schon 204 v. Chr. nach Rom überführt. Schon zu Zeiten der Ptolemäer verbreitete sich die Isisreligion weit umher im Orient (die Spuren der Ausbreitung sind gesammelt von W. DREXSLER im Art. »Isis« in ROSCHER's Lexikon der Mythologie). Die Mithrasreligion hatte sehr früh, schon unter den Achämeniden, zahlreiche Gemeinden ausserhalb ihres Heimlandes. In Rom scheint eine Mithrasgemeinde schon in der Pompejanischen Zeit existiert zu haben. Die hochentwickelte Form der Mysterienreligionen, die sie während der mittleren Kaiserzeit erreichten, ist natürlich nicht auf einmal entstanden, sondern sie ist die Frucht eines langen Prozesses, die sicher in vorchristliche Zeit hineinreicht.

² Für die Attis-Kybelereigion ist das hauptsächliche Material von H. HEPDING gesammelt in seinem Buch *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903 (Rel. gesch. Versuche und Vorarbeiten Bd. I). Für die Isisreligion kommt in erster Linie die Schilderung der Isismysterien in Betracht, die uns der römische Rhetor Apuleius gibt im elften Buch seines Werkes *Metamorphoses*. Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Verfasser die Dinge, die er hier erzählt, selbst miterlebt hat.

Der römische Rhetor Apuleius gibt uns bekanntlich im elften Buch seiner *Metamorphoses* eine detaillierte Schilderung seiner Einweihung in die Isismysterien. Der Priester, mit dem er im voraus das grosse Ereignis erwägt, sagt ihm, dass die Hingabe des Initianden an die Göttin den Charakter eines freiwilligen Todes habe: *ipsam traditionem ad instar voluntariae mortis celebrari*.¹

Es ist wohl nichts anderes als dieser freiwillige Tod, was nachher in der berühmten Schilderung der rituellen Hadesfahrt beschrieben wird. Als nach langem Warten der Tag der Einweihung gekommen war, und sich die Sonne zum Untergang neigte, wurde Apuleius, erzählt er, nachdem alle Profanen entfernt waren, und ihm selbst ein grobes leinenes Gewand angetan worden war, an der Hand des Priesters in das Innerste des Heiligtums geführt. Was nun geschah, darüber kann Apuleius seinen Lesern nicht nähere Auskunft geben. Das wäre ein grosser Frevel, der eine schwere Strafe nach sich ziehen würde. Aber *etwas* kann er doch mitteilen, und das schildert er in folgenden viel besprochenen Worten: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo*.² Unter den Einweihungsriten ist also eine zeremonielle Hadesfahrt gut bezeugt.³ Wahrscheinlich war das Adytum oder ein

Übrigens ist zu bemerken G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, 1883. Über gewisse Einzelkeiten der Isismysterien handelt die Abhandlung K. H. E. DE JONG's *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, diss. Lugd. Bat. 1900, so auch sein grösseres Buch *Das antike Mysterienwesen*, 1909, S. 34 ff. Für die Mithrasreligion steht uns vor allem zur Verfügung das grosse Werk FR. CUMONT's *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, II, 1899, 1896. Unter den zusammenfassenden Darstellungen sind namentlich zu nennen G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894; A. JACOBY, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*, 1910; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, II, 1906, S. 1458 ff.; P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2. u. 3. Aufl., 1912, S. 96 ff.

¹ Apuleius, *Metamorphoses*, XI, 21.

² *Metamorphoses* XI, 23.

³ Diese Stelle hat DE JONG in seinen oben genannten Werken ausführlich behandelt. Der Verfasser meint dort behaupten zu können, dass die hier geschilderten Einweihungszeremonien magischer und hypnotischer Natur waren, die beim Initianden wirkliche Visionen und Halluzinationen hervorriefen. DE JONG sucht seine Ansicht zu stützen durch ein starkes Anhäufen verschiedener Züge des modernen Occultismus und weist alle symbolische Erklärung ab. Mich haben die Ausführungen DE JONG's nicht zu überzeugen vermocht. Ich meine, dass sich jeder Zug der Schilderung des Apuleius durch Analogien in den übrigen Mysterienreligionen und andere Andeutungen bei Apuleius selbst, ohne die Er-

Teil desselben zu einem fiktiven Hades eingerichtet. Verschiedene symbolische Darstellungen auf dem Boden und an den Wänden gaben dem psychisch prädisponierten Initianden den Eindruck, als mache er eine Fahrt und eine Rückfahrt durch die vier Elemente.¹ Künstliche Lichtphänomene, allerlei Beleuchtungseffekte im Dunkel des Adytum, Illuminieren des Heiligtums gaben Anlass zu dem Eindruck, dass Apuleius die Sonne mit hellem Schein leuchten zu sehen vermeinte. Spielten ja doch verschiedene Beleuchtungsapparate überhaupt eine grosse Rolle bei den gottesdienstlichen Aufführungen der Isisreligion.² Im Adytum waren, wie wir uns gut vorstellen können, allerlei Götterbilder aufgestellt. Von Götterbildern wird bei Apuleius mehrfach gesprochen. In der grossen Prozession, die Apuleius im Anfang der Metamorphosen schildert, wurden Götterbilder und Göttersymbole mit herumgetragen. Anubis wird genannt, weiter die Kuhgöttin, der mystische Korb (*cista*), das Bild des *summum numen*.³ Nach der Ankunft am Meeresgestade wurden dort die Götterbilder in richtiger Reihenfolge aufgestellt.⁴ Nach der Rückkehr zum Tempel, heisst es, stellten die Offizianten die *simulacra* wieder in das Gemach (*cubiculum*) der Göttin, hinein.⁵ Da, sowohl als nach Abschluss der Einweihung, hat eben die Statue der Isis, wie wir auch später sehen werden, für Apuleius persönlich die grösste Rolle gespielt.⁶

Das Hinabführen des Apuleius ins Adytum des Isistempels und alles, was damit zusammenhing, stellt, wie es uns scheint, eine fingierte Hadesfahrt vor, und diese Hadesfahrt symbolisiert »den freiwilligen Tod«, worin die Hingabe an die Göttin bestehen sollte.

Diese Schilderung bei Apuleius wirft u. E. ein Licht auch auf einen Zug in der Schilderung der Attismysterien bei Firmicus Maternus.⁷ Firmicus zitiert einige liturgische Formeln, die in den Attisgemeinden üblich waren. Eine derselben lautet: *de tympano mandu-*

scheinungen des groben Occultismus, erklären lässt. Symbolische Darstellungen, Beleuchtungseffekte und andere Einrichtungen des Adytum können wohl den Eindruck hervorgerufen haben, den Apuleius von seiner Einweihung bekam.

¹ Vgl. die Ausschmückungen und Einrichtungen der Mithrastempel, die uns CUMONT beschreibt, *Textes et monuments* I, S. 198 ff.

² So in der grossen Festprozession am Festtag der Isis, *Metamorph.* XI, 9 ff.

³ *Metamorphoses* XI, 11.

⁴ *Metamorphoses* XI, 16.

⁵ *Metamorphoses* XI, 17.

⁶ *Metamorphoses* XI, 17, 24.

⁷ Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* (ed. HALM), Kap. 18.

cavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici.¹ Diese Formel spricht, sagt Firmicus, der Initiand aus »in einem gewissen Tempel, damit er in die inneren Teile als ein Mensch, der sterben wird, zugelassen werden könne« (*in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti*). Nach Zeugnis des Firmicus haben also auch die Attismysterien eine Zeremonie gekannt, wodurch der Initiand feierlich ins Adytum hinabgeführt wurde, um dort zu sterben, wodurch also die Einweihung den Tod des Eingeweihten symbolisch zur Darstellung brachte.²

Dieses feierliche Hinabführen in das Adytum bei den Attismysterien wird auch noch von Clemens Alexandrinus bezeugt. Er hat uns folgende zum Attisritual gehörende Formel überliefert:³ ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, ἐκερνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.⁴ Auf die letzten vier Worte kommt es hier an. Παστός bedeutet Gemach, besonders Brautkammer. In den Tempeln der Mysterienreligionen gab es derartige Gemächer. Bei Apuleius wird von einem *cubiculum deæ* im Tempel der Isis gesprochen, wo die Götterbilder aufgestellt wurden, die in der Prozession herumgetragen worden waren.⁵ Ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν bedeutet wohl also: ich stieg ins Gemach hinunter.

Dass die Aussage tatsächlich diese Bedeutung hat, wird durch folgendes bestätigt. Dieselbe Formel, die bei Clemens überliefert wird, ist, wie wir sahen, auch bei Firmicus Maternus aufbewahrt worden. Bei diesem lautet die Formel so: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως. Die Formel wird nach Firmicus als *signum* gesprochen vor dem Eintritt des Initianden in »interioribus partibus«. Auf das sakramentale Essen und Trinken und die den Charakter eines *mystes* verleihende Kernophorie⁶ folgt nach der cle-

¹ In griechischer Sprache gibt er die Formel so wieder: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.

² HALM liest in der Formel mit BURSIA *introiturus* statt *moriturus*. Die vatikanische Handschrift und die editio princeps lesen aber *moriturus*, was also beibehalten werden soll.

³ Protepticus II, 15.

⁴ Diese Formel verhält sich zu der verwandten bei Firmicus wahrscheinlich so, dass sie die Signa verschiedener Attisgemeinden sind. So A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 1910, S. 217, und H. HEDPING, Attis, S. 185.

⁵ Apuleius, Metamorphoses XI, 17. HEDPING erinnert daran, dass auch das Wort θαλάμη als Bezeichnung für einen besonderen Teil der phrygischen Heiligtümer vorkommt, und hält es für wahrscheinlich, dass die beiden Worte dasselbe Gemach bezeichnen, Attis, S. 194.

⁶ Κέρνος ist eine Opferschale, die Opfermaterial für die Götter enthält. Hesychius: κέρνεα τὰ τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ἐπιθύμενα. Wichtig ist auch die detaillierte

mentinischen Überlieferung ein ὑποδύναι ὑπὸ τὸν παστὸν. Nach Firmicus ist das sakramentale Essen und die Verleihung der Würde eines Mystes eine Vorbereitung für den Eintritt in das Innere des Tempels. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind also das ὑποδύναι ὑπὸ τὸν παστὸν und das *admitti in interioribus partibus* identisch.¹

Was nun nach dem feierlichen Eintritt ins Adytum geschah, davon wissen wir nichts als das, was uns Apuleius und zwar sehr dunkel berichtet. Indessen, was für eine *Vorstellung* man damit verknüpfte, scheint uns klar zu sein: man stieg hinab, um zu *sterben*. Der Initiand musste einen Tod durchmachen, einen Tod, wodurch seinem früheren Leben ein Ende gemacht wurde.²

Der Bruch mit dem alten Leben wird nun auch in anderer Weise dargestellt. Apuleius redet von Bädern, Waschungen und Besprengungen, wodurch er vom Alten gereinigt wurde.³ Derartige Wasser-riten spielen auch in der Mithrasreligion eine grosse Rolle. Tertullianus spricht an einer Stelle, wo er eben die Mithrasreligion im Sinne hat, davon, dass in den Häresien Austilgen der Sünden durch Waschungen bewirkt wurde.⁴

Im Attisritual hören wir von einem rituellen Fällen eines Baumes: δένδρου τομαί. Im heiligen Hain der Kybele wurde eine Pinie gefällt. Darauf wurde der Stamm des gefällten Baumes in feierlichem Zuge ins Heiligtum der Göttin getragen.⁵ Was nun der ursprüngliche Sinn dieses Ritus gewesen ist, geht uns hier nichts an. Was für uns ein grösse-

Beschreibung bei Athenæus XI p. 478 c. Weiter über die Kernophorie s. HEPDING S. 190 ff. Der Titel *cernophorus* in den Inschriften deutet darauf, dass die Kernophorie dem Initianden einen besonderen Charakter verlieh.

¹ In diesem Zusammenhang bedeutet also παστὸς und παστὸν ὑποδύναι etwas anderes als *pastus* und die *pastophorie* bei Apuleius. Metamorphos. XI, 17 hören wir von einem Priesterkollegium, den *pastophori*, die ihren Namen wohl davon haben, dass sie in den festlichen Prozessionen *pasti*, d. h. hier Götterbilder oder symbolische Darstellungen enthaltende kleine Tempelchen trugen. Vgl. HEPDING, S. 193 f. Die gemeinsame Bedeutung ist natürlich Götterkabinett.

² A. DIETERICH und nach ihm H. HEPDING meinen, dass die Phrase ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδον bedeutet: »ich bin ins Brautgemach eingegangen«, wo dann die Vermählung mit der Gottheit gefeiert wurde. Der παστὸς bei Clemens wäre dann etwas anderes als die *interiores partes* bei Firmicus. Die enge Verwandtschaft der Formeln scheint mir aber dagegen zu sprechen (vgl. DIETERICH S. 126, und HEPDING S. 194 f.).

³ Metamorphoses XI, 23.

⁴ De præscriptione hæreticorum 40; CUMONT, Textes et monuments I, S. 319, II, S. 51. Vgl. weiter: G. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, passim.

⁵ HEPDING, Attis, S. 150 f.

res Interesse hat, ist, dass das Fällen des Baumes als ein Symbol für den Bruch mit dem alten Leben verstanden wurde. So versteht ihn der Philosoph Sallust, der Freund Kaiser Julians, der den Gebrauch so erklärt, dass er symbolisch darstelle, wie die Eingeweihten abgeschnitten werden in Hinsicht auf ihren natürlichen Lebenslauf (*ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον*).¹ Dieselbe Erklärung gibt der Philosoph auch in Bezug auf die Sitte des Fastens.

Ein vollständiger Bruch mit dem alten Leben, der vor allem als ein Sterben des Menschen betrachtet wird, ist nun der erste Akt des mystischen Dramas. Der zweite Akt ist die Erwerbung eines neuen Wesens.

Dieses Erlebnis wird nun zunächst allgemein als eine *Erlösung* oder ein *Heil* gedacht.² In der Hoffnung auf Heil (*spes salutis*) betet Apuleius bei dem ersten Gesicht die Göttin Isis an.³ Die Göttin gibt ihm zur Antwort: sie sei hilfreich, hold und gnädig zu ihm gekommen; er solle alle Klage und alle Betrübnis fahren lassen. Kraft ihrer Vorsehung sei der Tag des Heils über ihm aufgegangen (*tibi inlucescit dies salutaris*).⁴ Die Einweihung bedeutet für Apuleius, dass er gestellt wird auf die Pfade eines neuen Heils (*ad novæ reponere rursus salutis curricula*).⁵ Seine Hingabe an die Göttin hatte den Charakter eines gnadenvollen Heils (*ipsam traditionem ad instar precariæ salutis celebrari*).⁶ Zum Wesen der Göttin gehört die Heilsspendung. Sie reicht den Menschen ihre heilbringende Hand hin (*salutarem porrigas dexteram*).⁷

In der Mithrasreligion hören wir den Namen *Salutaris* unter den Namen, die dem Mithras beigelegt werden.⁸

Die Idee der Erlösung wird der Mysterienreligion auch in der Schilderung bei Firmicus Maternus zugezählt. Firmicus erzählt: während einer gewissen Nacht wird ein Gottesbild zurückgelehnt in einen Tragsessel gesetzt und als ein Verstorbener beweint. Dann, nachdem die Anwesenden der fingierten Klage satt geworden sind, wird Licht

¹ De diis et mundo IV. HEPDING, Attis, S. 59.

² Hiermit wollen wir natürlich nicht sagen, dass, was wir oben beschrieben haben, nicht auch zur Erlösung gehöre. Der Bruch mit dem alten Leben ist, wie wir sagen können, der negative Teil der Erlösung. Jetzt aber kommen wir zum positiven Teil desselben.

³ Metamorphoses XI, 1.

⁴ Metamorphoses XI, 5.

⁵ Metamorphoses XI, 21.

⁶ Ibidem.

⁷ Metamorphoses XI, 25.

⁸ CUMONT, Textes et monuments, I, S. 308 f.

angezündet, die Weinenden werden vom Priester an den Hälsen gesalbt, während er mit leiser Stimme den Gruss ausspricht: *θάρρειτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία*.¹

Die Zeremonie mit dem Gottesbild stellt ohne Zweifel den Tod und das Wiederaufleben des Gottes dar. Dieses wird als eine *σωτηρία* gedacht. Nachdem nun der Gott aus seinem Todeszustand erlöst worden ist, will der Priester sagen, sollen auch die anwesenden Initianten guten Mutes sein, auch ihnen wird Erlösung aus den Leiden zu teil.²

Der Inhalt dieser Erlösung ist nun das Gewinnen eines ganz neuen Wesens und eines ganz neuen Daseins. Die Entstehung des neuen Menschen wird als eine Geburt, eine *Wiedergeburt* gedacht und dargestellt.

Diese Vorstellung begegnet uns zunächst in der Schilderung der Isismysterien bei Apuleius. Nachdem Lucius-Apuleius durch ein magisches Wunder seine Tiergestalt verlassen hat, und der Priester ihn mit einem Willkommensgruss zum Mitglied des heiligen Ordens der Isidiener eingeladen hat, scharen sich die Leute um ihn und preisen ihn glücklich als einen, der gleichsam *wiedergeboren worden ist: renatus quodam modo*.³ Später kündigt ihm der Priester an, dass die Göttin die, die in ihre Mysterien aufgenommen wurden, auf die Pfade eines neuen Heils führte als solche, die gewissermassen *wiedergeboren worden waren: quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*.⁴ Nachdem die Einweihung vollbracht war, erzählt Apuleius, feierte er ein glänzendes *sacrales Geburtsfest: festissimum celebravi natalem sacrorum*.⁵ Auch hinter diesem Ausdruck verbirgt sich also die Vorstellung der Einweihung als einer neuen Geburt.

Nicht anders steht es in der Attisreligion. Hier ist die Vorstellung der Wiedergeburt an die Hauptzeremonie der Mysterien, die Bluttaufe, geknüpft.

Eine Mitteilung über diese Bluttaufe, das *taurobolium* oder *criobolium*,⁶ gibt uns Firmicus Maternus in seiner schon mehrmals genann-

¹ De errore profanarum religionum 22. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, zu welcher der Mysterienreligionen diese Zeremonie gehörte.

² Vgl. A. DIETERICH. Eine Mithrasliturgie, S. 174 ff., der doch u. E. zu weitgehende Schlüsse aus dieser Stelle zieht.

³ Metamorphoses XI, 16.

⁴ Metamorphoses XI, 21.

⁵ Metamorphoses XI, 24.

⁶ Die Bedeutung dieser Worte ist nicht ganz klar; s. hierüber FR. CUMONT, Les religions orientales dans le paganisme romain, 1907, S. 81 ff. J. TOUTAIN, Les cultes païens dans l'empire romain, I, 2, 1911, S. 86 ff. Der Stier war als heiliges Tier der Kybele, der Widder dem Attis geweiht.

ten an religionsgeschichtlichen Notizen so reichen Schrift *De errore profanarum religionum*.¹ Firmicus sieht in der Bluttaufe ein diabolisches Gegenstück zu der Versöhnung durch das Blut Christi. Dass ihm der heidnische Blutritus ein Greuel ungeheurer Art war, versteht sich von selbst. Aus seinen Worten mit den vergleichenden Ausführungen über das Verhältnis zwischen der Versöhnung durch das Blut Christi und der Blutbegiessung im *taurobolium* können jedoch betreffs des Wesens des *taurobolium* und der Vorstellung, die sich die Mitglieder der Attisgemeinden selbst über den geistigen Inhalt desselben machten, keine Schlüsse gezogen werden.

Eine konkrete Darstellung des eigentümlichen Ritus des *taurobolium* gibt uns Prudentius in seinem Gedicht *Peristephanon*.² Der Hohepriester, und was von ihm gilt, gilt natürlich auch von den Initianten,³ steigt in eine Grube, die in die Erde gegraben ist, hinab. Über die Grube wird ein loses Dach, aus durchlöchernten Brettern bestehend, gelegt. Auf diesem Dach wird ein Stier geschlachtet, dessen Blut durch die Löcher und Risse des Daches auf den unten in der Grube Stehenden herabträufelt. Dieser lässt das Blut über seinen Kopf strömen und trinkt auch etwas davon mit seinem Munde. Wenn die Blutbegiessung vollendet ist, wird der so mit Blut Getaufte von den Umstehenden begrüßt und angebetet.⁴

Die Wirkung dieser Bluttaufe der Attismysterien stellt man sich nun als eine Geburt, bzw. Wiedergeburt vor. Das bezeugt deutlich genug folgende Inschrift auf einem römischen Altar vom vierten Jahrhundert: *Dis magnis Matri deum et Attidi Sextilius Agesilaus Aedius v(ir) c(larissimus) etc. . . taurobolio criobolioq(ue) in aeternum renatus aram sacravit*.⁵ Der, der den Altar geweiht hat, sagt, dass er durch das

¹ De error. prof. rel. 27, 8. Die Stelle lautet: *neminem apud idola profusus sanguis munit, et ne cruor pecudum miseros homines aut decipiat aut perdat, polluit sanguis iste, non redimit, et per varios casus homines premit in mortem: miseri sunt qui profusione sacrilegi sanguinis cruentantur. Tauribolium quid vel criobolium scelerata te sanguinis labe perfundit?*

² Peristeph. X, 1006 ff.

³ Das *taurobolium* ist nämlich auch als ein Opferritus verrichtet worden. Man hat also zwei Arten von Taurobolien zu unterscheiden. »In der älteren Gruppe, d. h. auf den Inschriften des zweiten und dritten Jahrhunderts, erscheint das Taurobolium durchaus nicht als eine Weihe, sondern als ein Opfer, mit dem man die Gottheit für Kaiser und Reich und die Gemeinde günstig zu stimmen sucht. — — — Diese Art beruht zweifellos auf den Stier- und Widderopfern im phrygischen Kult. — — — Die zweite, jüngere Gruppe bezweckt Sühnung und Weihe eines einzelnen Menschen»; H. HEPDING, Attis, S. 199.

⁴ *Hunc inquinatum talibus contagiis, tabo recentis sordidum piaculi, omnes salutant atque adorant eminus*, 1046 ff.

⁵ CIL, VI, 510. HEPDING, Attis, S. 89.

taurobolium und *criobolium* für ewig wiedergeboren worden ist: *in æternum renatus*. Die Bluttaufe hat für ihn eine so grosse Bedeutung gehabt, dass er meint, damit ein neues Dasein begonnen zu haben, in das er durch eine neue Geburt eingetreten ist. Er hat ein neues Wesen, eine neue Natur gewonnen. Er ist ein neuer Mensch geworden.

Ein Ausdruck für diese Vorstellung ist auch, dass der Getaufte den Tag, wo er das Taurobolium durchgemacht hat, seinen Geburtstag, *natalicium*, nennt.¹

Das Taurobolium verleiht dem Menschen einen besonderen Charakter. Wer die Bluttaufe durchgemacht hat, nennt sich selbst einen *tauroboliatus*.² Dieser Charakter ist unzerstörbar, er dauert für immer, *in æternum*.³ Bisweilen wurde er aber erneuert durch eine Wiederholung der Bluttaufe, z. B. nach zwanzig Jahren (*taurobolio criobolioque repetito*).⁴ Eine allgemeine Sitte gebot, dass man am Tag der Einweihung den Hauptgöttern der Attisreligion einen Altar weihte.⁵

Noch ein Zeugnis von der Vorstellung der Einweihung als Wiedergeburt finden wir bei Sallust. An der Stelle, wo Sallust einige mit den Attismysterien verbundene Zeremonien beschreibt, sagt er, dass den neu Eingeweihten Milch zum Trinken gegeben wurde als solchen, die ja *wiedergeboren wurden*, ὥσπερ ἀναγεννωμένων.⁶ Die betreffende Vorstellung scheint also ziemlich allgemein zu sein.

In diesem Zusammenhang sind auch zu nennen die Ausdrücke für eine neue Geburt, die uns in dem von DIETERICH unter dem Namen einer Mithrasliturgie⁷ veröffentlichten Papyrustext begegnen: ἡ ἀθάνατος γένεσις, νοήματι μεταγεννᾶσθαι, ὅπρ θεοῦ μεταγεννᾶσθαι, πάλιν γίγνεσθαι.⁸ Der Herausgeber sagt sehr richtig von diesem Text: »Hier spielt ja das Bild von Tod und Wiedergeburt des Mysten eine geradezu zentrale Rolle«.⁹

¹ CIL II, 5260; HEPDING, Attis, S. 198.

² Zum Beispiel CIL VI, 511.

³ CIL VI, 510.

⁴ CIL VI, 502, 512.

⁵ CIL VI, 499, 501, 503, 504, 505. etc.

⁶ Sallustius philosophus, De diis et mundo, IV.

⁷ Die Ansicht des Verfassers, dass der Text eine förmliche Mithrasliturgie enthalte, ist ja bekanntlich stark beanstandet worden.

⁸ DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, S. 4, Zeile 8, 13; S. 12, Zeile 4; S. 14, Zeile 31.

⁹ DIETERICH, S. 161. — Hierher gehört auch der Sache nach die uns in der Mithrasreligion begegnende Lehre von den sieben Entwicklungsstufen, die der Mithrasgläubige durchzumachen hat. Jede neue Stufe bedeutet für ihn eine neue Wesensform, ein neues Dasein. Die Einweihung ist hier eine allmählich

Wir fragen nun weiter: was ist denn eigentlich mit dem Initian-
den geschehen, als er nun von neuem geboren worden ist? Worin hat
das neue Wesen, das er durch die Einweihung gewonnen hat, seine
Merkmale, und was ist sein Inhalt?

Das erste, was hier zu bemerken ist, ist das neue Verhältnis, in
das der Eingeweihte zu der betreffenden Gottheit tritt. Der Eingewe-
ihte steht vom Augenblick der Einweihung an in einem persönlichen
Verhältnis zu Attis, Kybele, Isis, Mithras, und wie sie nun alle heissen,
diese Urheber und Herren der Mysterien. Dieses neue Verhältnis
reisst ihn heraus aus seinem früheren Dasein und stellt ihn hinein in
eine neue Lebensweise. Die Eingeweihten werden hierdurch von den
anderen Menschen geschieden und erhalten allerlei Vorrechte; sie
werden aber auch zu allerlei Verpflichtungen verbunden. Alles dies
schliesst sie zu einem wahren Orden oder einer wahren Gemeinde unter
der Obhut oder der Herrschaft eines persönlichen Gottes zusammen.

Ausserordentlich interessant ist nun zu beobachten, mit welchen
Ausdrücken das persönliche Verhältnis des Eingeweihten zu den
Göttern der Mysterien angegeben wird.

Gehen wir zunächst zu der Isisreligion, so finden wir in der Schilde-
rung des Apuleius folgende Ausdrücke für sein Verhältnis zu der Göttin,
in deren Mysterien er eingeweiht worden ist. Der Eingeweihte steht
in einem *Schutzverhältnis* zu der Göttin. Er ist als ihr Klient in ihren
Schutz aufgenommen: *in tutelam receptus*.¹ Die Göttin verspricht dem
Apuleius, dass er ein ehrenvolles Leben unter ihrem Schutz leben soll:
vives in mea tutela gloriosus.² Der Eingeweihte ist weiter auch *der*
Diener der Göttin. Es heisst, dass die Göttin die Berufenen für *ihren*
Dienst erkoren hat: *in servitium vindicavit*.³ Er dient der Göttin:
deæ servit.⁴ Der neue Lebensberuf, der eine Folge der Zugehörigkeit
zu der Göttin ist, wird als ein Militärdienst beschrieben. Den förm-
lichen Anschluss an die Religion der Isismysterien empfiehlt der
Priester dem Apuleius mit diesen Worten: *quo tamen tutior sis atque*
munitior, da nomen sanctæ huic militiæ, d. h. er möge seinen Namen
in die Rollen der Armee der Isisanbeter eintragen lassen.⁵ Er solle
weiter der Göttin *den Fahneneid schwören (sacramento rogari)*. Der

geschehende Verwandlung eines Menschen von einer niedrigeren zu einer
höheren Daseinsform. Die sieben Stufen sind: *corax, cryphius, miles, leo,*
Perses, heliodromus, pater. CUMONT, Textes et monuments, I, S. 315, II, S. 18.

¹ Metamorphoses XI, 15.

² Metamorphoses XI, 6.

³ Metamorphoses XI, 15.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

Eingeweihte ist zur Unterwerfung unter die Religion der Isis verpflichtet (*te obsequio religionis nostrae dedica*). Er ist freiwillig unter das Joch ihres Dienstes getreten (*ministerii iugum subi voluntarium*).¹

Auch der Mithrasdiener betrachtet sich als einen Soldaten des Mithras. Einer der sieben Einweihungsgrade ist der Grad des *miles*.² Tertullian spricht von einem Fahneneid, den der Mithrasdiener, wie es scheint, ganz wie der Isidiener, zu schwören hatte.³ Die enge Zugehörigkeit zu Mithras wurde auch dadurch angedeutet, dass der Mithrasdiener mit einem Zeichen, einem Brandmal, an der Stirn gezeichnet wurde.⁴ Tertullian erzählt noch von einer andern Zeremonie, die die entschlossene Übergabe des Eingeweihten an den Gott der Mysterien darstellt: dem Initianden wurde ein Kranz für sein Haupt auf einem Speer überreicht; dieser Kranz wurde vom Initianden mit den Worten hinter den Rücken geworfen: Mithras sei sein Kranz (*Mithran esse coronam suam*); von jetzt an liesse er sich nie mehr bekränzen.⁵

Die Art des Verhältnisses zwischen Mithras und seinem Diener kommt auch durch die Namen, mit welchen der Gott benannt zu werden pflegte, zu einem anschaulichen Ausdruck. Mithras ist der Gebeterhörende, *ἐπήκοος*.⁶ Er bietet dem einen Anker und einen ruhigen Hafen, der auf der Erde lebt: *πείσμα καὶ ὄρμον ἀσφαλῆ ζῶντι παρασκευάζων*.⁷ In den Inschriften wird er bisweilen als Verbündeter oder Genosse, *socius*, bezeichnet; weiter heisst er Begleiter, *comes*, und Helfer, *adiutor*.⁸ Alle seine Eigenschaften als Helfer und Retter werden

¹ Ibidem; vgl. auch *castimoniae iugum subeo*, XI, 30. Über den Begriff der *sancta militia* innerhalb des Heidentums s. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 66 ff.; über denselben Begriff s. weiter A. HARNACK, Militia Christi, 1905, und die in schwedischer Sprache neuerdings erschienene Abhandlung von ERLING EIDEM, Pauli bildvärld, I, Athletæ et milites Christi, und die dort angegebene Literatur.

² CUMONT, Textes et monuments, I, S. 314 ff.

³ Tertullianus, De corona XV (p. 245, ed. OEHLER). CUMONT, Textes et monuments, I, S. 318, II, S. 50.

⁴ Tertullianus, De præscriptione hæreticorum 40 (p. 577, ed. OEHLER). *Mithra signat in frontibus milites suos* (CUMONT, Textes et monuments, I, S. 319, II, S. 51). Dass das Zeichen ein Brandmal gewesen ist, scheint aus einer Äusserung des Gregorius Naz. hervorzugehen, der von *καύσεις μυστικάι* spricht (CUMONT, a. a. O., I, S. 319, II, S. 15).

⁵ Tertullianus, De corona XV (p. 245, ed. OEHLER), CUMONT, I, S. 319, II, S. 50.

⁶ CUMONT, I, S. 308.

⁷ Julianus, Convivium, p. 336 C (= 432, I, HERTLEIN), CUMONT, I, S. 308, II, S. 19.

⁸ CUMONT, I, S. 308.

im Epitet *salutaris* zusammengefasst.¹ Schliesslich wird ihm auch der persönlichste aller Namen beigelegt, der Name *Vater*. Mithras ist der Vater seiner Diener, sowie diese seine Kinder sind.²

Die angeführten Ausdrücke für das persönliche Verhältnis zwischen den verschiedenen Göttern der Mysterienreligionen und ihren Anbetern sind durchaus nicht leere Formen. Sie entsprechen dem realen Inhalt einer wirklichen persönlichen Gemeinschaft. Zwischen dem Gott oder der Göttin und dem Eingeweihten findet ein persönlicher Verkehr statt, der mit nichts anderem besser verglichen werden kann als mit dem lebendigen Verkehr zwischen zwei innig verbundenen Personen. Gott bedeutet für den Eingeweihten soviel als der Vollstrecker alles dessen, was er bedarf, und wonach er sich in diesem, sowie in dem künftigen Leben sehnt. Er ist sein mächtiger Helfer und Schutzherr in allen Nöten, er hat das Leben seines Schützlings in seine Hand genommen und sorgt für ihn wie ein Vater oder eine Mutter für ihr Kind, oder wie ein mächtiger Freund für seinen Verbündeten sorgt.

Andrerseits erlegt aber auch dieser göttliche Schutzherr seinen Dienern gewisse Verbindlichkeiten und Verpflichtungen auf. Der Dienst, bezw. der Kriegsdienst, den sie zu leisten haben, stellt selbstverständlich gewisse Ansprüche an sie. In der Mithrasreligion wird von den ἐντολαὶ τοῦ Μιθροῦ gesprochen.³ Den Inhalt derselben wollen wir in einem anderen Zusammenhang darlegen. In der Schilderung der Isisreligion bei Apuleius finden wir zahlreiche Andeutungen der Anforderungen, die die Göttin an ihren Anbeter stellte. Wir haben schon gesehen, dass sich Apuleius als einen Diener der Göttin fühlte. Wer dient, muss auch die Pflichten des Dienstes erfüllen. Der Dienst ist aber nicht in den Kategorien einer freien Dienstleistung beschrieben: der religiöse Dienst ist ein Dienst der Leibeigenschaft. Der religiöse Diener ist auch ein Eigentum der Gottheit, der er dient. In der ersten grossen Vision ermahnt die Göttin den Apuleius, sich wohl ans Herz

¹ CUMONT, I, S. 309.

² Er wird πατήρ Μιθρας genannt, Julianus, Convivium, p. 336 C; CUMONT, II, S. 19. Hiermit zu vergleichen sind die Worte bei Arnobius, Adv. nationes, II, 62, die sehr wohl auf die Mithrasreligion hindeuten können: *a sciolis nonnullis dicitur deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus, si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac post hominis functionem prohibente nullo tanquam in sedem referri patritam*; CUMONT, I, S. 310. CUMONT erinnert auch an das Lied von der Perle in den Thomasakten, über dessen viel umstrittenen Ursprung er folgendes sagt: »Quoique bien des détails de cette poésie imagée restent encore obscurs, une série d'indices me semblent révéler clairement que son auteur était un sectateur de la religion perse», CUMONT, I, S. 15.

³ Julianus, Convivium, p. 336 C, CUMONT, II, 19.

zu legen, dass sein ganzer Lebenslauf von nun an bis zur letzten Stunde der Göttin angehöre: *plane meminervis et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitæ tuæ curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata*.¹ Darin liegt kein Unrecht, führt die Göttin den Gedanken weiter aus, es ist ja ganz in der Ordnung, dass er sein ganzes Leben dem schuldet (*ei totum debere, quod vives*), der ihm eine so grosse Wohltat erwiesen hat, dass er aus einem Tier in einen Menschen verwandelt worden ist. Dann empfiehlt sie ihm noch fleissige Beobachtung der Gebote der Religion, *sedula obsequia*, und die Verrichtungen des religiösen Dienstes, *religiosa ministeria*.² Auch der Priester ermahnt den Apuleius, sich ganz den Pflichten der Religion zu widmen, *te obsequio religionis nostræ dedica*.³

Aber dieser Dienst, den der Eingeweihte der Gottheit der Mysterien schuldet, wird nicht als ein drückender, schwerer Dienst beschrieben. Die Göttin stellt dem Apuleius ein seliges Leben in Aussicht: *vives autem beatus*, und sein Leben unter dem Schutz der Göttin wird ein ehrenvolles sein: *vives in mea tutela gloriosus*.⁴ Das Joch, das die Göttin auferlegt, ist ein leichtes Joch, der Dienst ist zugleich ein freier Dienst und ein Dienst in Freiheit. Der Priester sagt: wenn einmal Apuleius begonnen hat, der Göttin zu dienen, dann wird er um so mehr die Frucht seiner Freiheit zu geniessen bekommen: *nam cum coeperis deæ servire, tunc magis senties fructum tuæ libertatis*.⁵ Der Dienst wird sogar als ein glücklicher bezeichnet: Apuleius ist zu einem *felix ministerium* berufen worden.⁶

Ein sehr interessanter Zug des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Anbeter in den Mysterienreligionen ist das Bewusstsein des Eingeweihten, von der betreffenden Gottheit *erkoren zu sein*. Der Myste ist sich dessen bewusst, dass er nicht durch eigene Anstrengungen erlöst worden ist und zur Erlangung der Einweihung gekommen ist. Gott hat ihn dazu berufen, und es ist eine göttliche Gnadengabe, die ihm mit der Einweihung geschenkt worden ist. Dass diese Vorstellung auf dem ganzen Gebiet der hellenistischen Mysterienreligion herrschte, behaupten wir nicht. Was aber Apuleius über seine eigene Einweihung zu berichten hat, zeugt jedenfalls davon, dass er das Bewusstsein hatte, nicht durch sich selbst zu diesem seligen Erlebnis

¹ Metamorphoses XI, 6.

² Ibidem.

³ Metamorphoses XI, 15.

⁴ Metamorphoses XI, 6.

⁵ Metamorphoses XI, 15.

⁶ Metamorphoses XI, 21.

gekommen zu sein, sondern allein durch die Fürsorge und entgegenkommende Gnade der Göttin (*providentia*).

Der Anfangspunkt der ganzen Erzählung ist eine Vision, wo sich die Mondgöttin vor Apuleius offenbart.¹ Apuleius betet sie an und legt ihr sein inbrünstiges Verlangen vor, von der Tiergestalt befreit zu werden. Nachdem Apuleius von neuem eingeschlafen war, erhob sich die göttliche Gestalt der Isis in majestätischer Erhabenheit aus dem Meere empor, an dessen Gestade Apuleius-Lucius ruhte. Holdselig redet sie ihn an: *en adsum tuis commota, Luci, precibus*. Und weiter: »Ich komme zu dir aus Erbarmen über dein Unglück (*adsum tuos miserata casus*); ich komme zu dir in Huld und Gnaden (*adsum favens et propitia*). Hemme denn den Lauf deiner Tränen. Stelle ein dein Trauern, dein Klagen. Jetzt ist dir der Tag deines Heils durch meine Vorsehung aufgegangen (*iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris*).² Aus Erbarmen, aus Gnade und Providenz, hat sich die Göttin seiner Sache angenommen und den Entschluss gefasst ihn zu erlösen. Das ist die gewisse Überzeugung des Apuleius. Später, als Apuleius mit den Priestern der Isis zusammengeführt wurde, hören wir den Hohenpriester ihn begrüßen als einen, der zum Altar der Barmherzigkeit gekommen ist (*ad aram Misericordiae venisti*).³ Die Göttin hat sein Leben für ihren Dienst bestimmt (*vitam in servitium vindicavit*).⁴ Auch der Tag und die Stunde der Einweihung wird von der Göttin selbst bestimmt und angekündigt. So auch der unter den Priestern, der als Hierophant fungieren soll (*nam et diem, quo quisque possit initiari, deae nutu demonstrari et sacerdotem, qui sacra debeat ministrare, ejusdem providentia deligi*).⁵ Die Rekrutierung der religiösen Gemeinde der Eingeweihten geschieht durch eine Auswahl, die die Göttin selbst unternahm (*numen deae soleat eligere*).⁶ Apuleius selbst

¹ Metamorphoses XI, 1 f.

² Metamorphoses XI, 5. Das Wort *providentia* ist fast technisch gebraucht. Später § 21 heisst es, dass die Göttin auch den Tag und den Offizianten für die Einweihung durch ihre *Providenz* auswählte. Die durch die Wiedergeburt gewonnene Erlösung ist auch eine Frucht der göttlichen Providenz: — — — *quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*, XI, 21. Seine Errettung aus den früheren Leiden verdankt Lucius ebenfalls der Providenz der Isis: *en ecce pristinis ærumnis absolutus Isis magnæ providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat*, XI, 15; u. s. w.

³ Metamorphoses XI, 15. Vgl. die Vorstellung von der göttlichen Barmherzigkeit als Grund der Palingenesie im Hermetismus (oben S. 108).

⁴ Metamorphoses XI, 15.

⁵ Metamorphoses XI, 21.

⁶ Ibidem.

ist sich dessen bewusst, dass er zu der Zahl der Auserwählten gehöre: durch deutliche, sichtbare Gunst der grossen Göttin sei er schon seit lange zu ihrem seligen Dienst auserkoren und berufen worden (*perspicua evidentique magni numinis dignatione iam dudum felici ministerio nuncupatum destinatumque*).¹ Endlich kommt der grosse Tag der Einweihung. Da wird Apuleius vom dienstverrichtenden Priester glücklich gepriesen als einer, der würdig befunden sei, etwas so Herrliches zu erleben. Nicht durch eigenes Verdienst sei er dazu gekommen, und habe er die Würde erreicht, sondern alles beruhe auf der Gnade der Göttin: *o Luci, te felicem, te beatum, quem propitia voluntate numen augustum tantopere dignatur*.²

Die Stimmung, die das Verhältnis des Apuleius zu der Göttin beherrscht, muss als eine tief innige bezeichnet werden. Das seelische Band, das ihn mit der Göttin verknüpft, hat den Charakter eines lebhaften Affekts. Wir können dies Band sehr wohl als *Liebe* bezeichnen. Apuleius spricht von einem heftigen *desiderium*, das ihn an die Göttin kettete. Nach der Einweihung bleibt Apuleius noch einige Tage im Heiligtum der Göttin. Diese Tage wandte er dazu an, sich zu weiden an dem Anblick der unaussprechlich schönen Statue der Göttin. Nachdem er schliesslich den Befehl der Göttin erhalten hatte, die Abreise anzutreten, vermochte er kaum die Bande der inbrünstigen Liebe, die ihn mit der Göttin verbanden, zu lösen (*vix abruptis ardentissimi desiderii retinaculis*). Vor ihrem Angesicht stürzte er nieder und nezte lange mit seinen Tränen und seinen Küssen ihre Füsse.³

Der unmittelbarste Ausdruck für dieses innige Verhältnis zwischen Gott und seinem Anbeter in den Mysterienreligionen ist das Gebet. Das persönliche Gebetsleben ist ein stark hervortretender Zug der mystischen Frömmigkeit. Im Gebet gibt man dem persönlichen Gefühl der Liebe, der Dankbarkeit und der Sehnsucht Ausdruck; im Gebet erbittet man sich die Gaben, die man im Namen der Religion von der Gottheit verlangt. Zur Veranschaulichung des eben Gesagten wollen wir hier ein paar Gebete aus dem Gebiet der Mysterienfrömmigkeit wörtlich wiedergeben.

Zunächst eine Probe des Gebetslebens innerhalb der Isisreligion.

¹ Ibidem.

² Metamorphoses XI, 22. Ich erinnere noch an die ausdrücklich hervorgehobene Notwendigkeit, bei der Einweihung auf die Befehle der Göttin genau achtzugeben: hierbei galt als feststehender Grundsatz: *neque vocatus morari nec non iussus festinare*, XI, 21.

³ Metamorphoses XI, 24.

Im Augenblick des Abschieds von der Göttin betet Apuleius:¹ »Göttin! Heilige, ewige Erhalterin des Menschengeschlechts (*humani generis sospitatrix perpetua*), die du nicht aufhörst, Schutz den schwachen Sterblichen zu verleihen; die du dem Elenden die milde Zärtlichkeit einer Mutter angedeihen lässest (*dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis*)! Kein Tag, keine Nacht, kein geringer Augenblick schwindet leer an deinen Wohltaten dahin. Zu Wasser und zu Lande beschirmst du die Menschen, entfernst von ihnen jegliche Lebensgefahr, und reichst ihnen deine hülfreiche Rechte (*salutarem porrigas dexteram*), mit welcher du das verworrene Gewebe des Schicksals auseinander wirrst, die Unglücksstürme schweigst und der Sterne schädlichen Lauf einhältst. Dich verehren die Obern- und Untern-Götter. Du wirbelst die Erde im Kreise herum; entzündest das Licht der Sonnen, regierst die Welt und hältst den Tartarus untertan. Dir antworten die Gestirne, jauchzen die Götter, kehren die Jahreszeiten, und dienen die Elemente. Auf deinen Wink wehen die Lüfte, füllen sich die Wolken, keimt das Gesäme und spriest das Gras. Deine Majestät scheuen die Vögel unterm Himmel, die wilden Tiere auf den Bergen, die Schlangen in den Klüften und die Ungeheuer im Meer. Doch, ich bin zu schwach an Geiste, dein Lob zu preisen; bin zu arm an Habe, dir würdige Offer zu bringen; Fülle der Worte gebricht mir, das Gefühl deiner Herrlichkeit auszusprechen. Ja, leihe tausend Mäuler mir, und eben so viele Zungen, nebst einem ewigen Fluss ununterbrochener Rede: dennoch bin ich zu ohnmächtig. So lass dir denn wohlgefallen, was demütig meine fromme Armut dir anlobt. Ewig soll dein göttliches Antlitz, ewig dein benedeiter Name, hochverehrt im innersten Heiligtume meines Herzens leben.»

Nun auch ein Gebet aus dem Kreise der Attis- und Kybelereligion. Wir führen das berühmte Gebet des Kaisers Julian an Kybele an. Es lautet in seinen Grundzügen also:² »Mutter der Götter und der Menschen, du, die du Sitz und Thron mit dem grossen Jupiter teilst etc. . . , du, die du über uns alle deine Gnadengaben ausschüttetest, gib allen Menschen Glück, dessen Hauptsumme die Erkenntnis der Götter ist, und dem römischen Volk gib als gemeinsames Gut, vor allem, die Befleckung der Gottlosigkeit wegtilgen zu können, dann auch, dass die Schicksalsgöttin holdselig am Ruder des Staatsregiments mit dastehen werde

¹ Das Gebet findet sich Metamorphosen XI, 25. Ich gebe es in der schönen Übersetzung wieder, die AUGUST RODE in seiner Übersetzung der Metamorphosen bietet (Der goldne Esel, aus dem Lateinischen des Apuleius von Madaura, Berlin 1790, II, S. 228 ff.).

² Iulianus imperator, oratio V, p. 179 D, 180 (ed. HERTLEIN, I, S. 232 f.).

während vieler Jahrtausende. Mir aber gib, dass als Frucht meiner Hingabe an deinen Dienst hervordachsen möge Wahrheit in den Anschauungen von den Göttern, Vollkommenheit im Kultus, in allen Werken, womit wir uns beschäftigen, die die Politik und das Armeewesen angehen, Geschicktheit in Vereinigung mit gutem Glück, und zuletzt ein kummerfreies und ruhmvolles Lebensende mit der guten Hoffnung verbunden, die Reise zu euch machen zu dürfen.»

Ein schönes Zeugnis geben uns diese Gebete ohne weitere Kommentare von der persönlichen Innigkeit der Gemeinschaft, wodurch sich die frommen Isis- und Kybeledienen mit ihren Schutzgöttern verbunden fühlten. Einer der hervorragendsten Züge des neuen Wesens, das eine Frucht der Wiedergeburt des Mysten durch die Einweihung war, ist eben das gewonnene persönliche Verhältnis zu der Gottheit, das nicht besser bezeichnet werden kann als mit dem Worte: Persönlichkeitsmystik.

Gehen wir jetzt über zu den anderen Hauptzügen dieses neuen Wesens. Zunächst begegnet uns die Idee der *Freiheit*. Freiheit ist eine herrliche Frucht der Wiedergeburt. Der Wiedergeborene ist ein freier Mensch. Der Isispriester stellt dem Apuleius in Aussicht, dass er, wenn er einmal begonnen hat, der Göttin zu dienen, nachher die Frucht seiner Freiheit um so mehr erfahren würde (*magis senties fructum tuae libertatis*).¹ Diese durch die Einweihung gewonnene Freiheit bedeutet erstens Freiheit von der Herrschaft des Schicksals. Wir wissen, wie die antike Welt im ganzen unter dem Bann der Schicksalsvorstellung zu leiden hatte. Ergreifende Ausdrücke dafür sind vor allem in der hellenistischen Literatur zu finden. Das blinde Fatum, die εἰμαρμένη, hält den Erdenbewohner unter einer dem gewöhnlichen Menschen unentrinnbaren Herrschergewalt gefangen und führt ihn, wie einen Gefesselten, auf den Wegen des Lebens herum, ohne dass er sie selbst wählen oder überschauen kann. Dass die Schicksalsvorstellung im Hellenismus astronomisch orientiert war, haben wir schon im Hermetismus gesehen. Hier geht die εἰμαρμένη auf die ἀρμονία τοῦ κόσμου zurück und diese schliesslich auf die sieben Planeten, die im Kosmos als Regenten (διοικήτορες) herrschen.² Freiheit von der Herrschergewalt dieses kosmischen Gesetzes der εἰμαρμένη war selbstverständlich für jeden tiefer angelegten Menschen der Antike ein ersehntes Ideal.

Arnob sagt an einer Stelle, die sich vielleicht auf die Mithrasreligion bezieht: *a sciolis nonnullis dicitur deo esse se gnatos nec fati ob-*

¹ Metamorphoses XI, 15.

² Vgl. oben S. 95.

noxios legibus.¹ Die stark entwickelten astrologisch-fatalistischen Anschauungen innerhalb der Mithrasreligion sind ja übrigens allgemein bekannt.²

Auch Apuleius rechnet es als einen herrlichen Gewinn seiner Erlösung, dass er von jetzt an nicht mehr ein Sklave der Schicksalsgöttin zu sein braucht. Er preist Isis, weil sie mit ihrer Rechten das verworrene Gewebe der Schicksalsfügungen entwirrt, dass sie die Stürme der Fortuna zum Schweigen zwingt und den schädlichen Lauf der Sterne einhält.³ Auf ihren Befehl gehorchen die Sternbilder und nach ihrem Geheiss vollenden die Zeiten ihren Kreislauf.⁴ Wen diese mächtige Göttin unter ihren Schutz genommen hat, verteidigt sie hülffreich gegen die blinden oder bösen Mächte des Kosmos, oder vielmehr, sie entnimmt ihn ihrer Gewalt. Der Hohepriester, der den vor den Stürmen des Schicksals lange umhergetriebenen Apuleius glücklich preist wegen der Gnade, die ihm bewiesen worden ist, weiss, dass die *blinde Fortuna*⁵ nunmehr ihre Macht über Apuleius verloren hat. Jetzt möge sie fortgehen, um ihrer Grausamkeit einen neuen Gegenstand aufzusuchen. Denn gegen die, deren Leben die Göttin für ihren Dienst bestimmt habe, haben die bösen Schicksalsfügungen keine Macht mehr.⁶ Die Herrschaft der blinden, der bösen Fortuna sei nun zu Ende; Apuleius sei jetzt in den Schutz einer Fortuna aufgenommen, die nicht eine blinde sei, aber eine sehende,⁷ die mit ihrem Licht sogar die übrigen Götter erleuchte. Von jetzt ab könne Apuleius über das Schicksal triumphieren.⁸ Der Dienst unter der Herrschaft der Isis werde ihn wahrlich frei machen.⁹

Alle Verfügungen des Schicksals über Apuleius sind nun aufgehoben. Auch die Grenzen, die es für sein irdisches Leben festgesetzt hatte. Die Göttin verspricht, dass sie das Leben des Apuleius über

¹ Arnobius, *Adversus nationes* II, 62; CUMONT, *Textes et monuments*, I, S. 310, 3.

² S. hierüber CUMONT, *Textes et monuments*, I, S. 294 ff.

³ *Nec dies nec quies ulla ac ne momentum quidem tenue tuis transcurrit beneficiis otiosum, quin mari terraque protegas homines et depulsis vitæ procellis salutarem porrigas dexteram, qua fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et stellarum noxios meatus cohibes* (XI, 25).

⁴ *Metamorphoses* XI, 25.

⁵ *Fortunæ cæcitas*.

⁶ *In eos, quorum sibi vitas in servitium deæ nostræ maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus*.

⁷ *In tutelam receptus es Fortunæ, sed videntis*.

⁸ *Lucius de sua Fortuna triumphat*.

⁹ *Senties fructum tuæ libertatis*. — *Metamorphoses* XI, 15.

die vom Fatum festgesetzten Grenzen ausdehnen werde: *scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere*.¹

In der Mithrasreligion bedeutet die religiöse Freiheit des Eingeweihten vor allem auch Freiheit von der Gewalt der Dämonen. Der Dämonenglaube hatte eine besonders grosse Macht über die Seelen der Massen. Überall, wo Menschen waren, lauerten auch die bösen Dämonen, um unter den Menschen ihr Spiel zu treiben.² Sie machten eine wohl disziplinierte Schar unter dem Befehl des Fürsten des Bösen aus. Niemand konnte vor ihren Anläufen und schädlichen Einwirkungen sicher sein. Das ganze Menschenleben war ein beständiger Kampf gegen die Dämonen, und auch in der letzten Stunde eines Menschen, im Todesaugenblick, wurde ein heftiger Kampf zwischen den bösen und den guten Geistern um seine Seele ausgekämpft. In diesem Kampf des Mithrasgläubigen gegen die Dämonen steht nun Mithras selbst an seiner Seite als ein mächtiger Mithelfer. Er verfolgt die bösen Mächte und schlägt sie nieder ohne Gnade. Er wacht immer über seine Diener, dass sie nicht erliegen.³ Er begleitet ihre Seelen auf ihrer letzten gefährlichen Reise durch die Welträume.⁴ Der Mithrasgläubige hat mit einem Wort von den Dämonen nichts zu fürchten.

Zum neuen Wesen des Wiedergeborenen gehört weiter auch ein neuer *sittlicher Charakter*. Wir haben schon oben bemerkt, dass die Gnadenbezeugung der Gottheit, einen Menschen zu ihrem Diener auszuwählen, auch eine ernste Anforderung an ihn stellte, nämlich dass er der Gottheit treu und gewissenhaft dienen sollte. Die Gebote, *imperia, ἐντολαί*, der Gottheit wurden dem Initianden genau kund getan. Dem Apuleius kündigt Isis selbst an, was sie von ihm forderte: die Observanzen und die kultischen Vorschriften, die mit ihrer Religion verknüpft waren, solle er genau beobachten; besonders solle er sich durch beharrliches Fasten um sie verdient machen.⁵ Diese Forderungen kamen dem Apuleius so streng vor, dass er sogar einen Augenblick sagte, ob er es wohl wagen könne, sich in die Hände der Göttin zu geben. Die rituelle Observanz, das Fasten und die Kasteiungen schienen ihm einen Augenblick zu schwer zu erfüllen.⁶

In Betreff der Isisreligion, insofern wir sie nach der Schilderung des Apuleius beurteilen können, bekommen wir allerdings keinen star-

¹ Metamorphoses XI, 6.

² CUMONT, Textes et monuments, I, S. 301 f.

³ CUMONT, Textes et monuments, I, S. 308.

⁴ CUMONT, Textes et monuments, I, S. 309 f.

⁵ Metamorphoses XI, 6.

⁶ Metamorphoses XI, 19.

ken Eindruck des sittlichen Gehalts der Pflichten, die dort zu beobachten sind. Sie scheinen meistens ritualistischer Art gewesen zu sein. Natürlich umfassen sie wohl auch Vermeidung der grössten Laster und Verbrechen.¹ Mehr persönlich-sittlich sind aber die Gebote des Mithras formuliert. Auch hier wird Enthaltbarkeit in Betreff gewisser Nahrungsmittel, so wie auch sexuelle Abstinenz geboten.² Daneben werden aber auch andere mehr persönliche Tugenden hervorgehoben, vor allem Selbstbeherrschung, Demut und Bescheidenheit, Fleiss und männliche Tüchtigkeit.³ Das Ideal eines abgehärteten, gegen alle äusseren und inneren Überraschungen festen und standhaften Mannes, das Ideal des wahren Helden — das ist der Hauptinhalt der moralischen Forderung, deren Erfüllung dem Eingeweihten als Pflicht auferlegt wurde.

Der eifrige Kybeleverehrer, der Kaiser Julian, legt uns ein schönes Zeugnis der moralischen Anschauungen innerhalb der Attis- und Kybelereligion ab, das, wenn es auch nicht als typisch gelten, uns jedoch zeigen kann, welche ideale Hoheit das sittliche Gefühl in den betreffenden Kreisen erreichen konnte. Seine moralischen Gedanken legt der Kaiser in der symbolischen Erklärung der rituellen Zeremonien dar.⁴ Das Fällen des heiligen Baumes hat folgende Bedeutung. Der Baum ist aus der Erde emporgewachsen und ragt gen Himmel hinauf. Er bietet dem Auge einen schönen Anblick, schenkt reichlichen Schatten bei der Hitze und gibt uns eine Fülle von Früchten. Der Baum will nun den Menschen, die freilich vom Himmel stammen, auf die Erde aber umgepflanzt worden sind, folgendes sagen: wir sollen während des irdischen Lebens alles, was wir können, an Tugend und Frömmigkeit einsammeln, um uns so mit Eile zu der Göttin (Kybele) zu erheben. Durch die Zeremonie der Verstümmelung werden wir ermahnt, die Unendlichkeit unserer Begierden einzuschränken und uns dem Begrenzten und Einheitlichen zu nähern. Das fröhliche Fest der *Hilaria* hat den Zweck, dass die Erhebung unserer Seelen zum Göttlichen vom Irdischen fröhlich gefeiert werde. Auch die Kasteiungen sollen den Seelen zu demselben Ziel verhelfen.⁵ Sie helfen uns, die irdischen Begierden

¹ Eine Ergänzung zur Ethik der Isisreligion bei Apuleius geben die Ausführungen Plutarchs, *De Iside et Osiride*, 2; (vgl. G. LAFAYE, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, 1883, S. 92 f.).

² CUMONT, *Textes et monuments*, I, S. 308.

³ CUMONT, *Textes et monuments*, I, S. 310.

⁴ *Julianus imperator, oratio V*, p. 169 (HERTLEIN, I, S. 219 f.).

⁵ *Oratio V*, p. 175 ff. (HERTLEIN, I, S. 226 ff.).

zum Schweigen zu bringen und machen uns frei zum Emporsteigen hinauf zu der Gottheit.¹

Alle diese Gedanken, die der kaiserliche Philosoph mit der Attisreligion verknüpft, sind neuplatonische Gedanken.² Sicher jedoch hat er nicht allein gestanden in dieser idealistischen Auffassung der niedrigeren Elemente seiner Religion. Er bedeutet für uns soviel als ein Exponent der höchsten Form der hellenistischen Mysterienreligion, und als solcher kann er natürlich bei einer Darstellung desselben nicht ganz ausser Betracht kommen.

Noch sind wir jedoch nicht zum Kernpunkt des durch die Wiedergeburt neu gewonnenen Wesens gelangt. Das eigentümlichste und das wesentliche darin ist noch etwas andres als die Gemeinschaft mit der Gottheit, die Freiheit, die neue Moral. Um die innerste Art des neuen Wesens herausfinden zu können, müssen wir auf die der eigentlichen Einweihung folgende Zeremonie achtgeben.

Apuleius hat uns darüber folgendes zu erzählen.³ In der Mitte des Tempels musste er auf eine hölzerne Bühne treten, die vor der Bildsäule der Göttin aufgerichtet war. Von seinen Schultern bis zu den Fersen floss ihm ein köstlicher Mantel herab mit den Bildern verschiedener Tiere und mit verschiedenen Farben bemalt. Hier waren indische Drachen zu sehen, dort hyperboräische Greife. Dieser Mantel, bemerkt Apuleius, wurde unter den Eingeweihten »die olympische Stola«, *Olympiaca stola*, genannt. In der rechten Hand trug er eine brennende Fackel, auf seinem Haupt hatte er einen Kranz aus Palmenblättern, die so geordnet waren, dass sie das Haupt gleich Strahlen umstrahlten. Dann heisst es: »Nachdem ich also zur Gleichheit mit dem Sonnengott ausgestattet und ganz wie eine Bildsäule aufgestellt worden war, zogen die Leute, nachdem plötzlich die Vorhänge weggezogen worden waren, heran, um mich zu betrachten«.⁴

Dies ist eine sehr eigentümliche und überaus lehrreiche Schilderung. Die Verkleidung des Apuleius zu einem Sonnengott, sein Aufstellen wie ein Götterbild, das feierliche und demonstrative Vorzeigen vor dem Volke, alles dies sind Symptome, denen eine tiefere Vorstellung

¹ Αὐτῆς δὲ τῆς ἀγνείας φαρὲν τὸν σκοπὸν ἀνοδὸν τῶν ψυχῶν.

² Über die religiösen und philosophischen Anschauungen Kaiser Julians überhaupt s. W. VOLLERT, Kaiser Julians religiöse und philosophische Überzeugung, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1899, H. 6. Weiter GEORG MAU, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, 1907.

³ Metamorphoses XI, 24.

⁴ Sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat.

zu Grunde liegt, nämlich dass Apuleius durch die vollzogene Einweihung nicht mehr derselbe war, als *vor* diesem Erlebnis: vorher war er bloss Mensch, von jetzt an ist er ein Gott. Weil er in ein göttliches Wesen verwandelt worden war, wurde er einem Sonnenbilde gleich ausgestattet und öffentlich vorgezeigt, um die Huldigung der Leute zu empfangen.¹ Das neue Wesen, das die Frucht der durch die Einweihung geschehenen Wiedergeburt ist, ist *göttliches Wesen*. Die Deifikation ist der wichtigste und zugleich der wesentliche Ertrag der mystischen Einweihung. Der Eingeweihte wird ein Gott, er bekommt eine göttliche Natur, ein göttliches Wesen. Das ist die Summe alles dessen, was mit dem Initianden geschieht.²

Auch in den Attismysterien begegnen uns Züge, die dieselbe Vorstellung andeuten. In der Schilderung bei Prudentius über das Taurobolium lesen wir, dass nach Vollzug der Bluttaufe der Getaufte vom Volke begrüsst und angebetet wird: *hunc omnes salutant atque adorant eminus*.³

Damit stimmt auch die Beschreibung bei dem Philosophen Sallust überein. Er erzählt, dass den Eingeweihten Milchnahrung gegeben wurde. Darauf folgte Jubelgeschrei, Bekränzung und »Auffahrt zu den Göttern, wenn man so sagen darf« (*πρὸς τοὺς θεοὺς οἷον ἐπάνοδος*).⁴

Das Milchtrinken, die Bekränzung und die Auffahrt zu den Göttern werden hier also in engsten Zusammenhang mit einander gesetzt. Was die Milchspeise angeht, so sind wir nach USENER's Untersuchung berechtigt, darin das alte Milch- und Honig-Sakrament zu sehen.⁵ Milch und Honig war die Götterspeise *κατ' ἐξόχην*. Diese Speise ritualistisch zu geniessen, bedeutet, göttliches Wesen angenommen zu haben.⁶ Dass wer in den Attismysterien wiedergeboren war, Milchspeise ass, bedeutet, dass die Wiedergeburt schliesslich Deifikation ausmachte.⁷ Als Gott wurde der Wiedergeborene hier wie in der Isis-

¹ Über die Bekränzung als Zeichen der Deifikation siehe A. DIETERICH, *Nekyia*, 1893, S. 39 ff.

² Hiermit stimmt auch die Schilderung Plutarchs von den Mysterien gut überein, wonach der in die Mysterien Eingeweihte Serapis wird, also vergottet wird, *De Iside et Osiride*, 28.

³ *Peristephanon* X, 1046 ff.

⁴ Sallustius, *De diis et mundo*, IV; HEPDING, *Attis*, S. 58 f.

⁵ S. die Abhandlung H. USENER's »Milch und Honig«, *Rhein. Mus.* 57, 1902, S. 177 ff.

⁶ Vgl. H. HEPDING, *Attis*, S. 197 f.

⁷ Das rituelle Essen und Trinken ist ein mit den Mysterien eng zusammengehörender Zug. Die oben S. 120 ff. angeführten Formeln bezeugen ein sakramentales Mahl schon auf einer früheren Stufe der Attismysterien. Schon aus der Eleusinienweihe ist ja das Trinken des Kykeon bekannt. Die religiöse Bedeutung

religion bekränzt, als einem Gott jauchzte das Volk ihm zu; jetzt stand ihm auch natürlich der Weg zu den Göttern offen. Als Gott hatte er das Recht, sich zu den anderen Göttern zu gesellen. Durch die Worte: *πρὸς τοὺς θεοὺς ἐπάνοδος* wird ganz klar angegeben, dass das Resultat der Einweihung als Deifikation betrachtet wurde.

Über diese Vergottung, die als Erfolg der Einweihung betrachtet wird, lässt sich Kaiser Julian ausführlich aus. Wenn die Menschenseele die verschiedenen Mysterien durchmacht, so gibt sie sich mehr und mehr den Göttern hin (*ὅταν ἡ ψυχὴ πᾶσαν ἐαυτὴν δῶ τοῖς θεοῖς — — —*). Die Seele wird mehr und mehr mit dem göttlichen Wesen erfüllt (*πάντα γὰρ ἐστὶν ἐν τοῖς θεοῖς, πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ πλήρη*). Das göttliche Licht erleuchtet die Seelen. Sie werden ganz und gar vergottet (*θεωθεῖσαι*). Die neuen göttlichen Kräfte und Potenzen, die also die vergottete Seele zu sich zieht, wirken auch auf die physische Seelenkraft ein. Der neue Zufluss der psychischen Kraft gereicht auch dem menschlichen Leib (*τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον*) zur Gesundheit und Stärke. Die körperlichen Krankheiten, die meistens auf Unordnungen im seelischen Leben beruhen, entfliehen. Selbst der Leib wird erneuert. Die Vergottung der Seele gereicht dem ganzen Körper zum Heil (*σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον ὅλῳ τῷ σώματι*).¹

Diese Vorstellung des kaiserlichen Philosophen von der Einwirkung der vergotteten Seele auf den Leib des Menschen entspricht sehr genau der Anschauung des Apuleius, dass Isis die Macht habe, seinen Lebenslauf über die vom Fatum festgesetzten Grenzen hinaus auszu dehnen.² Wir stehen hier also vor einem den hellenistischen Mysterienreligionen gemeinsamen Zug eigentümlicher Art, der Erneuerung auch der Leiblichkeit des Menschen, die ebenfalls mit zum neuen Wesen des Wiedergeborenen gehört.

Das göttliche Wesen, das dem, der in die Mysterien eingeweiht ist, geschenkt worden ist, zieht nun auch schliesslich die bedeutendsten Folgen nach sich in Bezug auf das Schicksal des Menschen nach dem Tode. Wer Gott ist, kann natürlich nicht sterben. Ein Gott kann nicht in der Todesstunde zum Hades der Schatten hinuntersteigen. Ein Gott hat seinen Platz an dem Orte, wo die Götter wohnen. Göttlichkeit und Unsterblichkeit gehören in der antiken Welt notwendig

dieser Speisezeremonien ist ziemlich dunkel. Es ist wohl möglich, dass sie überhaupt keine selbständige Bedeutung gehabt haben, sondern sich nur als Einzelmomente in das grosse mystische Drama einfügten, das in seinen Hauptzügen und im ganzen die bezweckten Wirkungen mit sich brachte.

¹ Iulianus imperator, oratio V, p. 178.

² Metamorphoses XI, 6; vgl. oben S. 135 f.

zusammen. Gott werden schliesst also auch ein Unsterblich-werden in sich. Wenn ein sterblicher, irdischer Mensch durch die Wunder der Mysterien vergottet wird, wird er auch unsterblich.

Hiervon ist Apuleius ein Zeuge für die Isisreligion. In der grossen Rede der Göttin im Anfang des Buches spricht sie zu Apuleius:¹ »Wenn du den Weg deines Lebenslaufs vollendet hast und zur Unterwelt hinabwandelst, so wirst du auch dort, in jener unterirdischen Halbkugel, mich, die du vor dir siehst, die ich Acheron's Finsternis erleuchte und in den stygischen Behausungen regiere, als ein Bewohner der Elysischen Gefilde fleissig anbeten und meiner Huld dich zu erfreuen haben«. Apuleius weiss, dass er als ein Eingeweihter nicht einen Tod wie alle anderen Sterblichen sterben wird, der Tod bedeutet ihm nicht ein Verschwinden und ein Weggang zum Dunkel des Hades, sondern einen Übergang zu einem höheren, seligen Dasein, zu einem Beisammensein mit den Göttern. Das Dasein, das er als ein Eingeweihter führen wird, wird ein ewig seliges Dasein werden: *teque praesume semper beatum*.²

Ein gleiches Los nach dem Tode erwartet auch Kaiser Julian als eine Gabe der Kybele. Das Gebet, das wir oben angeführt haben, endete mit der Bitte um ein kummerfreies und ehrenreiches Lebensende, mit der guten Hoffnung verbunden, die Reise zu den Göttern machen zu dürfen.³

Sehr reich ist die Vorstellung von dieser Reise zu den Göttern in der Mithrasreligion ausgestaltet. Sie hat hier die Form einer »Himmelfahrt der Seele«, eine Vorstellung, die wir schon in unsrer Behandlung des Hermetismus berührt haben.⁴

Der fromme Mithrasverehrer konnte mit guter Hoffnung (μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος)⁵ vercheiden. Im Augenblick des Sterbens wurde ein heftiger Kampf um den Besitz der Seele des Sterbenden zwischen den guten und den bösen Dämonen ausgekämpft. Wer den Sieg gewinnen würde, ob die Seele zum Himmel oder zur Hölle gehen würde, das hing von der ethischen Beschaffenheit der Seele ab. Der Seele, deren Tugenden die Sünden an Gewicht übertrafen, wurde gestattet, die Fahrt durch die sieben Himmelssphären zu machen.⁶ Um von der einen zu der anderen dieser Sphären zu kommen, musste die Seele durch die von Engeln wohl bewachten Tore eingelassen werden. Die allein,

¹ Metamorphoses XI, 6.

² Metamorphoses XI, 29.

³ Vgl. oben S. 134.

⁴ Vgl. oben S. 113 f.

⁵ Iulianus, Convivium, p. 336 C (HERTLEIN, I, S. 432). CUMONT, Textes et monuments, II, S. 19.

⁶ CUMONT, Textes et monuments, I, S. 309.

die die richtigen Formeln wussten, wurden zugelassen. Der Mithrasdiener, der in die Mysterien eingeweiht war, hatte auch diese Formeln gelernt.¹ Deshalb war ihm die glückliche Himmelfahrt Gegenstand einer gewissen Hoffnung. Je nachdem die Seele die verschiedenen Zonen durchfuhr, zog sie die Attribute der Endlichkeit aus wie Kleidungsstücke, von denen sie keinen Gebrauch mehr machte: dem Mond überliess sie ihren Lebens- und Nahrungstrieb, der Sonne ihre intellektuellen Fähigkeiten, Venus ihre erotischen Gelüste, Mercurius ihre Selbstsucht, Mars ihre Kampfbegierde, Jupiter ihren Ehrgeiz, Saturnus ihre Trägheit. Nachdem sich also die Seele ihrer irdischen Anlagen und Mängel in den sieben Himmelssphären entledigt hatte, erhielt sie zuletzt Zutritt zu dem achten Himmel, um dort zusammen mit den Göttern zu leben und eine ewige Seligkeit zu geniessen.²

Während der ganzen Himmelfahrt stand der fromme Mithrasdiener unter dem besonderen Schutz des Gottes Mithras. Er stand dem Gerichtsakt vor, der das Schicksal der Seele entschied; Mithras war ihr Begleiter bei der himmlischen Reise, Mithras empfing die Seele schliesslich im höchsten Himmel, ganz wie ein Vater seine von einer langen Reise zurückkehrenden Kinder empfängt.³

Zuletzt, wenn sich das grosse eschatologische Drama abwickeln wird, dann werden auch die Leiber der Verstorbenen auferstehen. Die Seelen werden sich wieder mit ihren Leibern vereinigen. Dann, nach der Vernichtung alles Bösen, beginnt das Dasein der frommen, von der Unsterblichkeitsspeise ernährten Seelen in ewiger Seligkeit und Unsterblichkeit.⁴

Wir haben den Überblick über die hellenistischen Mysterienreligionen von dem Gesichtspunkt der religiösen Lebensidee aus vollendet. Jetzt wollen wir die Hauptmomente des gewonnenen Resultats noch einmal kurz fixieren.

1. Die ideale Hoffnung der erlösungsverlangenden Seelen, die sich den Gemeinden der hellenistischen Mysterienreligionen anschlossen, war: ein ganz neues Wesen und ein ganz neues Dasein gewinnen zu können. Das irdische Dasein in den allgemeinen, gewöhnlichen, irdischen Verhältnissen konnte sie nicht mehr befriedigen. Sie suchten eine neue Daseinsform, die sie über die bloss irdischen Lebensbedingungen und Lebensverhältnisse erhob und ihnen die Befriedigung schenkte, die sie vorher nicht finden konnten.

¹ CUMONT, Ibidem.

² CUMONT, Textes et monuments, I, S. 310.

³ CUMONT, Textes et monuments, I, S. 310.

⁴ CUMONT, Textes et monuments, I, S. 310, 311.

2. Dieses neue Dasein meinte man dadurch erwerben zu können, dass man *wiedergeboren wurde*, dass man das Erlebnis einer *Wiedergeburt* durchmachen konnte. Die negative Voraussetzung dieser Wiedergeburt war der vollständige Bruch mit dem alten Dasein, und diesen Bruch drückte man so aus, dass man von einem *Tod* sprach, welchen der Mensch erleiden musste. Das neue Dasein wird also durch einen Prozess gewonnen, dessen Hauptakte *Tod* und *Wiedergeburt* des Menschen sind.

3. Dieser Prozess wird symbolisch dargestellt und sakramental verwirklicht durch die *Mysterienriten*, durch die Zeremonien, die mit der Einweihung verknüpft waren, durch die ein Mensch in die Gemeinden der Mysten aufgenommen wurde.

4. Der Hauptinhalt des neuen Daseins, das durch den mystischen Tod und die mystische Wiedergeburt gewonnen wurde, ist einfach *göttliches Wesen*. Durch die rituel vollzogene Einweihung war der Eingeweihte zu einem Gott geworden, und genoss darauf alle Vorrechte eines göttlichen Wesens. Die Einweihung ist Deifikation. Die mystische Wiedergeburt ist ein Anziehen göttlicher Natur.

5. Das neue Dasein des Eingeweihten schliesst verschiedene Momente in sich: persönliche Gemeinschaft mit einer persönlich gedachten Gottheit, eine neue ethische Lebensgestaltung, Freiheit von der Gewalt des Schicksals und der Dämonen. Zuletzt aber auch *Unsterblichkeit*, die Fähigkeit, nicht sterben zu können. Die Unsterblichkeit ist eine notwendige Folge der Deifikation. Ein Gott kann nicht sterben. Wer ein Gott geworden ist, kann nicht im Todesaugenblick zum Hades gehen, er geht zu den andern Göttern, um mit ihnen an ihrem Wohnort zu leben. Der physische Tod ist nur ein leichter Übergang zu dem Dasein unter den Göttern von dem Dasein hier auf Erden. Dieses Dasein unter den Göttern wird an verschiedene Orten verlegt und in verschiedener Weise erreicht, aber immer bedeutet es, über allen Tod und alle Vergänglichkeit erhoben zu sein, eine ewige Existenz zu führen, die kraft der Gabe der Unsterblichkeit niemals aufhören wird.

Wenn man in den Mysterienreligionen von einer Wiedergeburt spricht, so meint man also damit das Gewinnen eines neuen, göttlichen Wesens und eines neuen Daseins auf Grund dessen. *Ein* Moment unter anderen in diesem göttlichen Wesen ist die Unsterblichkeit, die nicht mit dem göttlichen Wesen identisch ist, sondern eine Qualität, die der vergottete Mensch als notwendige Konsequenz seiner Teilnahme an der göttlichen Natur hat.

Dritter Abschnitt.

Das religiöse Lebensideal im Neuen Testament.

KAPITEL VIII.

Zusammenfassender Überblick.

Das Evangelium Jesu ist seinem wesentlichen Inhalt nach eine originale Schöpfung seines göttlichen Bewusstseins. Der Inhalt des Evangeliums Jesu konnte aber den Menschen nicht mitgeteilt werden, ohne in die Formen gekleidet zu werden, die Geschichte und Kultur darboten, und ohne sich der Vorstellungs- und Begriffswelt anzupassen, die als eine geschichtliche Tatsache bereits vorlag.

Es ist nunmehr keine besonders schwierige Aufgabe darzulegen, wie sich die meisten christlichen Vorstellungsformen mit analogen Formen der religiösen Vorstellungswelt sowohl im Judentum als im gleichzeitigen Heidentum eng berühren.¹ Es konnte ja auch nicht anders sein. Nicht nur die menschliche Intelligenz, sondern auch die menschliche Kultur, hat gewisse gewissermassen aprioristische Kategorien, wo der objektive Inhalt eingepasst werden muss, um überhaupt bewältigt werden zu können. Es ist nicht nur eine geschichtliche Tatsache, sondern es war auch eine Notwendigkeit, dass schon die ältesten Christen die Gabe Jesu an sie und ihre persönlichen Erfahrungen und Hoffnungen auf Grund derselben in Kategorien und Formen ausdrückten, die sich ihnen von Seiten ihrer allgemeinen, und namentlich ihrer religiösen Kultur darboten. In der letzten Zeit hat sich die Wissenschaft mehr als früher für die Verbindungen zwischen dem ältesten Christentum und der gleichzeitigen Religionskultur interessiert. Eine imponierende Arbeit ist auch darauf verwandt, diese Verbindungen festzustellen und ihrer Bedeutung nach zu beurteilen. Man kann nicht umhin, zu behaupten, dass

¹ In dieser Hinsicht leistet das Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von HANS LIETZMANN, der Theologie grosse Dienste.

dabei grosse Missgriffe vorgekommen sind. Einmal hat man den Hellenismus so scharf ins Auge gefasst, dass man die Tatsache vergessen hat, die doch nicht vergessen werden dürfte, nämlich dass das Christentum in erster Linie jüdischem Boden entsprossen ist. Ein andermal hat man sich so fest an diese Tatsache gehalten, dass man alles Verständnis dafür verloren hat, dass doch das Evangelium auch den Hellenen gepredigt worden ist. In beiden Fällen hat man nicht selten so stark die Abhängigkeit des Christentums vom Judentum oder Hellenismus betont, so dass die wirkliche Eigenart des Christentums in Gefahr geraten ist, gänzlich verhüllt zu werden. Und das alles, während man sich andererseits aus apologetischem Interesse auf den Standpunkt eines unerbittlichen *non possumus* gestellt hat und in vollständiger Isolierung des Christentums jede religionsgeschichtliche Betrachtung desselben abgewiesen hat.¹

Für uns verhält sich die Sache so, dass sich die ernsteste Bemühung, die Eigenart des Christentums festzustellen und aufrecht zu erhalten mit einer religionsgeschichtlichen Behandlung desselben sehr wohl vereinigen lässt, und nicht nur dies, sondern auch dass uns diese religionsgeschichtliche Betrachtung bei der ersten Aufgabe in vorzüglicher Weise behilflich sein kann. Wenn aber das der Fall sein wird, so gilt es, die religionsgeschichtlichen Übereinstimmungen nicht bloss von *formalen* Gesichtspunkten aus zu betrachten, sondern vor allem *dem Inhalt nach* zu beurteilen und zu schätzen. Tritt man nun auf diese Weise an das Problem heran, so stellt es sich nicht selten heraus, dass sich hinter einer vollkommenen formellen Analogie eine inhaltlich und wesentlich durchgreifende Verschiedenheit verbirgt.

Es ist eine jedem Sachverständigen offenbare Tatsache, dass sowohl im Judentum und in der hellenistischen Religionswelt als auch

¹ Für die prinzipielle Seite dieses Problems kann ich auf die neuerdings erschienene denkwürdige Abhandlung JOH. WEISS' Das Problem der Entstehung des Christentums hinweisen (Archiv für Religionswissenschaft, B. 16, H. 3—4, 1913, S. 423—515). Siehe weiter H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, 1910; A. HARNACK, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I, 1906; P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1912, S. 211 ff.; C. CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1909; derselbe, Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, 1913 (Rel. geschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIII, 1); A. SCHWEITZER, Geschichte der paulinischen Forschung, 1911, S. 141 ff.; R. REITZENSTEIN, Religionsgeschichte und Eschatologie, ZNTW XIII 1912; J. M. S. BALJON, Die Früchte des Studiums der Religionsgeschichte für die Behandlung des Neuen Testaments, St. Kr. vol. 79, 1906, S. 50—85; F. B. JEVONS, Hellenism and Christianity, The Harvard Theological Review, vol. I, 1908, S. 169—187.

im Christentum die Idee des Lebens in weiter Ausdehnung in Anspruch genommen wird, um ein Ideal auszudrücken, das für den religiösen Menschen den Wert eines höchsten Gutes hat. Im neuen Testament ist der religiöse Lebensbegriff einer der aller bedeutendsten, und zugleich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass »das Leben« nicht selten als ein wahrer *terminus technicus* dasteht, um einem religiösen Wert Ausdruck zu verleihen.

In Betracht alles dessen entsteht ganz natürlich die Frage: was ist in den Schriften des Neuen Testaments der Inhalt des religiösen Ideals, das mit dem Wort »Leben« und damit zusammengehörenden Ausdrücken angegeben wird? Und dann: was ist die Genesis dieser Vorstellungen?

Um diese Untersuchung anzubahnen, haben wir in den vorhergehenden Kapiteln eine Wanderung durch die jüdischen und die hellenistischen Religionswelten unternommen. Wir haben dabei gefunden, dass man in der Zeit, als das Christentum entstand, in der religiösen Welt schon die Gewohnheit hatte, die höchsten Ideale als eine Art »Leben« zu bezeichnen. Aber die Ideale, die die Juden mit dem Wort »Leben« bezeichneten, waren nicht dieselben wie die, die die religiösen Menschen des Hellenismus im Sinne hatten, wenn sie von einem idealen Leben sprachen.

Wenn die frommen Israeliten in älteren Zeiten Gott um Leben baten und auf Leben hofften, so bedeutete dies »Leben« für sie nichts anderes als physisches, irdisches Leben und alles, was dies Leben an Lebensgütern umfasst. Das physische Leben hatte schon an sich einen grossen Wert für die Lebenden und ein langes, glückliches Leben galt ihnen als das höchste Ideal. War ja auch im grossen und ganzen ein glückliches Leben ein Zeugnis von der gnädigen Gesinnung Gottes. Den schlimmsten Verbrechern wurde schonungslos sowohl von Seiten des göttlichen als des menschlichen Gerichts das Leben genommen. Dass das irdische Leben für die alten Israeliten einen so hohen Wert besass, beruhte schon auf der eben angedeuteten Betrachtungsweise, aber auch in wesentlichem Grade auf der Vorstellung, dass mit dem Schluss des irdischen Lebens alles wirkliche Leben zu Ende sei. Nach dem Tode begann nach der klassischen Individualeschatologie das düstere, inhaltlose, armselige Schattendasein in der Scheol, wovor sich der alte Israelit sehr fürchtete. Was für die tiefsten Geister dem irdischen Leben seinen höchsten Wert verlieh, war, dass es persönliche Gemeinschaft mit Gott ermöglichte. Im Grabe dankt man

nicht. In der Scheol hört alle Anbetung und alle Lobpreisung Gottes auf.¹

Für den alten Israeliten dieses Typus bedeutete nun das Lebensideal, glücklich, ruhig, ungestört den Lauf seiner Lebenstage vollenden zu können. Das und nichts anderes. Natürlich waren auch die persönliche Gottesgemeinschaft und die sittliche Gerechtigkeit hohe Ideale für die alten Israeliten, und für die aller tiefsten Geister war es sogar möglich vor dem Glück der persönlichen Gemeinschaft mit Gott selbst das irdische Lebensideal zu vergessen — »Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erden. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil« (Ps. 73, 25 f.) — aber es ist zu bemerken, dass dies Ideal religiöser und sittlicher Vollkommenheit niemals im Alten Testament noch im Judentum als *Leben*, als eine Art *Leben*, bezeichnet wird. »Leben« bedeutete in den älteren Zeiten immer physisches, irdisches Leben.²

¹ Siehe FR. SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode, 1892; A. LODS, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 1906. In schwedischer Sprache liegt eine gründliche Untersuchung der israelitischen Vorstellungen von den Toten und vom Zustande nach dem Tode von E. AURELIUS vor: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, Uppsala 1907. (Diss.) Vgl. auch P. TORGE, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament, 1909.

² In diesem Punkt weichen wir ab von der Auffassung KLEINERT's in seiner Abhandlung Zur Idee des Lebens im Alten Testament, St. Kr. 1895; KLEINERT behauptet, dass es sich in der Lyrik des Alten Testaments, vornemlich in den Psalmen, um die »mystische Konzeption eines Lebensinhalts, der durch die innige Gemeinschaft mit Gott selbst gewonnen wird«, handelt. Dieser mystische Lebensinhalt kommt nach Anschauung KLEINERT's an den Stellen zum Ausdruck, wo der Fromme seine Freude über alles ausspricht, was er in Gott hat, als einer, der mit Gott in persönlicher Verbindung lebt. Das Alte Testament soll eine Immanenz göttlichen Lebens in der höchsten Lebensenergie des Menschen kennen. Es werde in den jüngeren Psalmen eine Unterscheidung dieses spezifisch wertvollen höheren Lebens von dem physischen gemacht, welches, wenn auch mit allen denkbaren Gütern erfüllt, ohne diesen höchsten Inhalt doch wertlos bleibe (S. 724 ff.). Hierzu ist zu bemerken, dass »Immanenz göttlichen Lebens in den Menschen« ein Gedanke ist, der der israelitischen Anschauung durchaus fremd ist und eher aus modernen oder hellenistischen Vorstellungskreisen in das Alte Testament hineingelegt ist. Weiter: um diesen »mystischen« Inhalt des »persönlichen Lebens« zu bezeichnen, *benutzt das Alte Testament niemals die Idee des Lebens*. »Persönliches Leben«, »höheres Leben«, »religiöses Leben«, »mystisches Leben« u. s. w. sind Ausdrücke, die dem Alten Testament vollständig fremd sind. Wenn wir kennen lernen wollen, was die Israeliten und Juden meinten, wenn sie um *Leben* baten, auf *Leben* hofften, so müssen wir zu den Stellen gehen, wo das Ideal als eine Form von Leben ausdrücklich bezeichnet wird, nicht zu

In den älteren Schriften des Alten Testaments, bei den Propheten und im Deuteronomium, tritt doch dieses individuelle Ideal eines glücklichen Erdenlebens zurück vor einem Lebensideal, das für *das Volk Israel* Geltung hatte. Aber auch wenn die Propheten um Leben für das Volk bitten oder dem Volke Leben in Aussicht stellen oder es mit dem Verlust des Lebens bedrohen, oder wenn im Deuteronomium der Gesetzesgehorsam zur Bedingung für die Gabe des Lebens gemacht wird, so bedeutet dies Leben immer einen physischen irdischen Wert. Es bedeutet ein ungehemmtes, glückliches Dasein für das Volk, wie es nach dem eben Gesagten auch in der Welt des Einzelnen irdisches, physisches Leben bedeutete. Auch für das Volk gelten freilich rein geistige und ethische Ideale; so vor allem in den Schilderungen der Propheten von der idealen Zukunft, wo das Gesetz Gottes im Innern des Volkes geschrieben sein wird, da ihm ein neues Herz gegeben wird, und der Geist Gottes in das Volk gegossen wird (z. B. Jer. 24, 7; 31, 33 f.; Jes. 54, 13; Ez. 11, 19 f.; 36, 25 ff.) — auch das Alte Testament kennt die Idee einer sittlichen, einer geistigen Erneuerung, aber *niemals* wird das so zustande gekommene neue Wesen als *ein Leben* bezeichnet, niemals ein neues *Leben* oder ein höheres Leben genannt. Auch wenn es sich um das *Volk* handelt, bedeutet »Leben« in älteren Zeiten immer physisches, irdisches Leben.

Die frommen Israeliten hörten niemals auf, Gott um Leben für das Volk zu bitten, obgleich sie später oft das Volk durch die Gemeinde ersetzten. Aber seit Ezechiel trat doch das individuelle Lebensideal in den Vordergrund, und während der letzten Jahrhunderte beherrschte die Sehnsucht nach Leben für den Einzelnen die frommen Israeliten als ein ihre Seelen erfüllendes unbezwingbares Pathos.

Dieser intensive Kampf um Leben unter den Frommen des späteren Judentums hatte eine mehrfache Veranlassung. Zunächst machte sich die natürliche Liebe zum irdischen Leben an sich und die Furcht vor dem Hades immer geltend. Aber daneben und in einem noch höheren Masse machte sich auch die Betrachtungsweise stark geltend, wonach ein plötzliches oder vorzeitiges Unterbrechen des Lebens so viel wie ein Strafgericht Gottes bedeutete. Ein glückliches Leben war ein Zeugnis von Gottes Segen, von Gerechtigkeit und Sündenvergebung. Der einen Menschen überraschende Tod war ein Zeugnis vom Gegenteil alles dessen. Die spätjüdische mechanische Vergeltungslehre trieb das Interesse für das physische Leben auf die äusserste Spitze und gab diesem Interesse den eigentümlich religiösen Charakter, solchen Stellen, wo *wir* etwa unsere modernen Lebensideale wiederzufinden meinen.

der ihm im Judentum eigen war, ohne jedoch *den Inhalt des Lebensideals* selbst zu ändern. »Leben« bedeutete immer noch physisches Leben und nichts anderes. Schliesslich wurde das Interesse für das Leben auch wesentlich durch die Theorie bestimmt, wonach kraft des Gesetzes der göttlichen Vergeltung, bald einmal eine schreckliche Katastrophe eintreffen würde, die die Gottlosen allzumal von der Oberfläche der Erde vertilgen würde. Wenn der Fromme mit dieser Aussicht vor Augen Gott um Leben bittet, so bittet er, dass er am Leben erhalten werden möge am Tage, wo Gott die Gottlosen vernichten werde. Aber auch da bittet er um physisches Leben. Den Höhepunkt dieses Strebens nach Leben im profanen, irdischen Sinne bezeichnet die jüdische Weisheit. Alles muss hier dem Ideal des irdischen Lebens dienen. Die Weisheit ist das Hauptmittel, Leben und Lebensglück im weltlichen Sinne zu erlangen. Mit fast organischer Notwendigkeit erwächst dem Menschen Leben, der nach den Grundsätzen der Weisheit wandelt.

Allein, es kam eine Stunde, wo das physische Leben auf Erden nicht mehr den Lebensdurst der frommen Juden befriedigte. Es zeigte sich ausser Stande, ihnen das zu gewähren, wonach sie sich sehnten. Da wagten sie es, ein Lebensideal höherer Art zu ergreifen, das ihnen weitere und schönere Ausblicke eröffnete. Verschiedene Kräfte waren dabei besonders wirksam. Erstens das inbrünstige Verlangen der tiefsten Seelen nach einer immerwährenden Gottesgemeinschaft, die durch nichts unterbrochen werden konnte. Kraft des persönlichen innig vertieften Gottesglaubens wagte man ein Dasein nach dem Grabe zu postulieren, wo die Gemeinschaft mit Gott immer fortbestehen konnte. Zweitens forderte die während der letzten Jahrhunderte immer mehr zugespitzte Vergeltungslehre, dass nach dem Tode ein Ersatz denen zu teil würde, die in dem irdischen Dasein des in der Vergeltungslehre versprochenen Lohnes verlustig gegangen waren und das allem Dogma Trotz bietende Schauspiel beständig vor Augen hatten, dass es dem Gerechten übel, dem Ungerechten dagegen wohl erging. Drittens standen die Juden in diesen Zeiten mehr als früher unter dem Einfluss einer Religion, bei der stärker als bei irgend einer anderen der antiken Religionen konkrete Jenseitshoffnungen ausgebildet waren, nämlich der persischen.¹ Viertens war die alte israelitische messianische Hoff-

¹ Siehe N. SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, 1901. Über diesen Einfluss siehe E. STAVE, *Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, 1898, S. 145 ff. Die prinzipielle Auffassung STAVE's kommt in folgenden Sätzen gut zum Ausdruck: »Indessen können wir den Gedanken eines persischen Einflusses auch nicht ganz und gar von der Hand weisen. Wenn er sich nicht

nung an sich eine Kraft, die eschatologische Neubildungen stark beförderte und sowohl einen guten Anknüpfungspunkt als einen sehr angepassten Rahmen dafür darbot. Diese Kräfte schufen zusammen das Ideal eines neuen Lebens höherer Art, das die Erfüllung aller Wünsche und Forderungen ermöglichte, die man an dieses Dasein stellte, die aber hier nicht verwirklicht wurden.

Dies neue Ideal ist das Ideal des »ewigen Lebens«, das Ideal eines Daseins in der künftigen Welt und im künftigen Äon, wo alle fromme Sehnsucht befriedigt werden würde, und wohin der Zutritt durch die Auferstehung der Toten nach Vollendung ihres Daseins im Zwischenzustand vermittelt wurde. Diesem Ideal des ewigen Lebens wurde besonders in den apokalyptischen Kreisen gehuldigt; es wurde auch von den Kreisen der populären Frömmigkeit angenommen und scheint zur Zeit Jesu sehr verbreitet gewesen zu sein.

Das Ideal des zukünftigen seligen Daseins im künftigen Äon nach der Auferstehung ist das höchste Ideal, wofür das Judentum, insofern es nicht entschieden hellenistisch gefärbt war, ausdrücklich die Idee des Lebens in Anspruch nahm.¹

Wenden wir uns nun dem anderen Hauptgebiet des Kulturbodens, worauf das Christentum emporwuchs, der *hellenistischen Religionswelt*, zu, so finden wir auch dort eine entschiedene Neigung, sich die höchsten Ideale unter verschiedenen mit dem Begriff des Lebens zusammengehörenden Vorstellungsformen vorzustellen. Auch dort sehnt man sich inbrünstig und ausdrücklich nach Leben. Ja, das spezifisch religiöse Bedürfnis äussert sich dort oft gerade als *Lebensdurst*.

in der Auferstehungslehre gerade geltend gemacht hat, die wahrscheinlich echt israelitischen Ursprungs ist, so kann er sich doch im ganzen Zusammenhang der apokalyptischen Anschauung betätigt und mit dazu beigetragen haben, dass die Entwicklung der Auferstehungslehre beschleunigt wurde» (S. 173).

¹ Weiter führen uns auch die Rabbiner nicht. Auch in der rabbinischen Literatur begegnet uns dieselbe hohe Schätzung des irdischen Lebens wie im Alten Testament und den Schriften des Spätjudentums. Ein langes Leben wird als Lohn der Gerechtigkeit angesehen (Meg. 27 b, 28 a; Ber. 54 b, 55 a; Men. 44 a; Joma 87 a). Der Zweck des Gesetzes ist, das Leben zu erhalten. Die Thora wird eine Arznei des Lebens geheissen (Sifre, Deut. 45; Joma 72 b). Daneben kommt auch das eschatologische Lebensideal oft in den rabbinischen Schriften vor. Es wird hier gewöhnlich *חיי העולם הבא* genannt; The Jewish Encyclopedia (SINGER), Vol. VIII, 82 f. Über den Inhalt des ewigen Lebens s. F. WEBER, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897, S. 344 ff. Aussagen wie: »Die Frommen leben auch im Tode; die Bösen sind auch im Leben tot« (Ber. 18 b) stehen ganz vereinzelt im bildlichen Sinne da und können nicht etwa dazu dienen, Zeugnis von einer vertieften Lebensterminologie bei den Rabbinern abzulegen.

Im alten Hellas begnügte man sich meistens, sowie die alten Israeliten, mit den Gaben dieses irdischen Lebens;¹ nur ausnahmsweise wagte man eine bestimmtere Hoffnung auf ein noch seligeres Jenseits zu hegen.² Etwas später knüpfte sich eine allgemeinere Hoffnung auf ein seliges Leben im Jenseits an die eleusinischen Mysterien³ und die orphischen Orgien.⁴ Allein, während der Tage des hinsterbenden Heidentums, finden wir, wie das Verlangen nach Leben stärker denn je auflodert,⁵ nunmehr nicht als ein Verlangen nach irdischem Leben, auch nicht nur als ein Verlangen nach einem zukünftigen seligen Los in der Unterwelt, sondern als eine Sehnsucht nach einem Leben höherer Potenz, höherer Natur, das man schon hier als eine konkrete Realität besitzen konnte. Was man in der hellenistischen Welt vom idealen Leben verlangte, war, dass es unaufhörlich und unvergänglich sein sollte, dass es ein Leben sein sollte, das durch keinen Tod unterbrochen werden würde, *d. h. Unsterblichkeit, ἀθανασία*. Wenn der hellenistische Fromme um Leben bittet, so bittet er um ein Unsterblichkeitsleben, das ihn über alle Vergänglichkeit und ihre Folgen, hier und im Jenseits, erheben sollte.

Wie könnte man aber ein solches Leben gewinnen? Unsterblichkeit war das Vorrecht der Götter. Das Hauptmerkmal der Menschen war eben Tod und Sterblichkeit. Wie könnte ein Sterblicher unsterblich werden? Das ist die religiöse Hauptfrage des hinsterbenden Altertums. Das innigste Verlangen der Sterbenden war: nicht sterben zu müssen. Und die Antwort, die man auf diese Frage gab, war dreist genug: dadurch dass man göttlich wird, wird man unsterblich.⁶

¹ »Leben und Dasein auf dieser Erde ist ihnen (den homerischen Helden) so gewiss ein Gut, als es zur Erreichung aller einzelnen Güter eine unentbehrliche Bedingung ist. — — Nichts ist dem Menschen so verhasst wie der Tod und die Thore des Hades. Denn eben das Leben, dieses liebe Leben im Sonnenlichte, ist sicher dahin mit dem Tode, mag nun folgen, was will«; E. ROHDE, *Psyche*, 1910, I, S. 2; vgl. J. GIRARD, *Le sentiment religieux en Grèce*, 1887, S. 247 ff.

² E. ROHDE, *Psyche*, I, S. 68 ff.

³ E. ROHDE, *Psyche*, I, S. 278 ff.

⁴ E. ROHDE, II, S. 103 ff.; L. R. FARNELL, *The higher Aspects of Greek Religion*, 1912, S. 139; E. MAASS, *Orpheus*, 1895.

⁵ »Niemals ist während des Verlaufs der alten Geschichte und Kultur der Glaube an unsterbliches Leben der Seele nach dem Tode so inbrünstig und ängstlich umklammert worden wie in diesen letzten Zeiten, da die antike Kulturwelt selbst sich anschickte, ihren letzten Seufzer zu verhauchen«; E. ROHDE, *Psyche*, II, S. 398; vgl. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, II, 1906, S. 1497 f.

⁶ Vorbereitet ist allerdings dieses spätantike Ideal der Vergottung schon von Gedankenrichtungen innerhalb der älteren hellenischen Religion, vor allem

Göttliche Natur zu gewinnen, um dadurch unsterblich zu werden, das war das letzte Ziel der spätantiken Religion. Zwei Wege boten sich dar, dieses Ziel zu erreichen, der eine mehr echt hellenisch, der zweite mehr orientalisch bestimmt, der Weg der Spekulation und der Weg der Mysterien. Die den ersten Weg wählten, meinten durch Erwerbung richtiger Erkenntnis, durch Erlangung der wahren Gnosis vergottet werden zu können, die den zweiten Weg eingeschlagen hatten, hegten die Zuversicht, dadurch vergottet zu werden, dass sie allerlei mystische Einweihungszeremonien durchmachten, wobei sie einen neuen Charakter, ein neues Wesen, und zwar ein göttliches Wesen erlangten.

Diese persönliche Erneuerung, die die Annahme göttlichen Wesens als ihr Ziel hatte, nannten die hellenistischen Frommen *Wiedergeburt*, *Palingenesie*. Um Gott zu werden, musste man von neuem geboren werden. Durch die erste Geburt gewann man menschliches, durch die zweite göttliches Wesen.

Zum göttlichen Wesen gehörte nun eine Menge idealer Güter, die zusammen den konkreten Inhalt des Heils, der *σωτηρία*, ausmachten, persönliche Gemeinschaft mit den Göttern, Freiheit von den bösen kosmischen Mächten, ein neuer moralischer Charakter u. s. w. Vor allem aber gehörte hierher ein Teilhaben an der göttlichen Lebenssubstanz, der *ἀθανασία*, kraft deren der wiedergeborene Mensch nunmehr nicht sterben konnte. Wenn die hellenistischen Frommen, seien es die Gnostiker, seien es die Adepten der Mysterien, vom idealen Leben sprachen, so meinten sie dieses Unsterblichkeitsleben, die eine Seite des neugewonnenen göttlichen Wesens ausmachte, und kraft dessen sie die Gewissheit besaßen, nicht in die Unterwelt hinabsteigen zu müssen, sondern sofort im Todesaugenblick zu den Göttern kommen zu dürfen. Der Tod verlor also für diese Menschen den Charakter eines schreckvollen Ereignisses; er wurde bloss als ein leichter Übergang von einem schlimmen Dasein zu einem besseren betrachtet.

Dies Ideal der Unsterblichkeit der Seele wurde auch von den Juden, die in der Diaspora lebten, aufgenommen. Davon zeugen die *Sapientia Salomonis* und das vierte Makkabäerbuch. Das Lebens-

von dem Orphismus. Über die Ansprüche der Orphiker, göttliches Wesen zu besitzen, sagt L. R. FARNELL: »What concerns us most is the dogma that man is by origin halfdivine and is of the kindred of God; that even in this life man can attain temporarily to divine communion, and that in the next world the initiated and ceremoniously purified soul can after a further period of purgation enter into fellowship with the deity for ever»; *The higher Aspects of Greek Religion*, S. 139 f.

ideal, das uns hier begegnet, ist inhaltlich dasselbe als das, was wir in den religiösen Schriften des hellenistischen Paganismus finden. Aber der Weg zum Erlangen der Athanasie war im hellenistischen Judentum ein anderer als im Heidentum; er bestand nicht in einer Vergottung bewirkenden Wiedergeburt — dies war ein für die echten Juden unmöglicher Gedanke — sondern im treuen Gehorsam gegen das mosaische Gesetz. Durch die Sünde ist die ursprüngliche Unsterblichkeit der Seelen verloren gegangen. Durch religiöse Bekehrung und sittliche Gerechtigkeit kann sie aber wiedergewonnen werden. Für die echten Hellenisten handelte es sich um wirkliche Erlösung, für die hellenistischen Juden nur um selbsterworbene moralische Verbesserung; für jene um reale Vergottung durch essentielle Wiedergeburt, für diese hauptsächlich um durch eigene Kraft bewirkte Wiederherstellung des richtigen persönlichen Verhältnisses zu Gott, und Wiedergewinnung der Unsterblichkeit auf Grund derselben. Das hellenistische Judentum der Sapientia und des vierten Makkabäerbuchs ist also als ein Kompromiss zwischen echt jüdischen und echt hellenistischen Gedanken zu betrachten.¹

¹ Philo steht trotz aller jüdischen Gedanken seines Systems in Bezug auf die Frage nach dem religiösen Lebensideal dem echten Hellenismus näher als dem Diasporajudentum. Wie der Hermetismus, lehrt er, dass der Mensch sterblich und unsterblich zugleich ist; sterblich seinem irdischen Teile nach, weswegen er auch die Menschen nicht selten *φθαρτὸν γένος* nennt, unsterblich dem Geiste nach. Gewöhnlich spricht er jedoch nur von der Unsterblichkeit der Guten, und diese manifestiert sich als eine Rückkehr in die himmlische Heimat; A. F. GFRÖRER, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, 1835, I, S. 403 f. Die Rückkehr der Seele zum göttlichen Vaterland wird als eine Erlösung betrachtet, die durch Tugend, Gnosis und Gottesschau kraft der göttlichen Gnade zustande kommt; vgl. GFRÖRER, I, S. 415 ff.; H. WINDISCH, Die Frömmigkeit Philos, 1909, S. 4 ff.; É. BREHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, besonders S. 226 ff. Nach dem Tode beginnt ein selbständiges, seliges Leben für die Seele. Dies Leben ist ewig und unzerstörbar und bedeutet eine Fortsetzung des Unsterblichkeitslebens, das der frommen Seele schon hier zinkommt. Daneben spricht aber Philo auch von dem Ideal eines wahren Lebens weiteren Umfangs. Dies Lebensideal umfasst die ganze Fülle der Güter, die der Fromme in der Verbindung mit Gott besitzt, umfasst m. a. W. die ganze *Lebensweise* eines frommen Menschen. Auch diesem Leben kommen die Epithete Seligkeit und Unsterblichkeit zu. Es wird auch als »das Leben der Tugend« bezeichnet. Philo spricht aber selten vom Leben im absoluten Sinne; es handelt sich bei ihm meistens nur um verschiedene *Lebensweisen*. Die Worte *βίος* und *ζωή* wechseln ja auch, ohne jeden Unterschied, mit einander ab; E. VON SCHRENCK, Die Johanneische Anschauung vom »Leben«; 1898, S. 17 ff. Siehe auch J. GRILL, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, 1902, S. 207—211.

Das hellenistische Ideal der Unsterblichkeit, es sei in dieser oder jener Form gedacht, können wir als ein metaphysisches Lebensideal bezeichnen. Das Unsterblichkeitsleben hat Wurzeln, die ausserhalb aller irdischen Natur und ausserhalb aller Geschichte liegen, nämlich das Wesen der Gottheit selbst oder die präexistente Natur der Seelen. Dagegen hat das palästinensische Judentum als seine typischen Lebensideale aufzustellen, einerseits das Leben als physisches, irdisches Leben, und andererseits das Leben als »ewiges Leben« im eschatologischen Sinne, ein Lebensideal, das trotz aller Übernatürlichkeit, seinem innersten Wesen nach doch geschichtlich orientiert ist. Das ideale Unsterblichkeitsleben, die Athanasie, der hellenistischen Frömmigkeit gehört der zeitlosen Ewigkeit an — darin liegt eben das Metaphysische —; das »ewige Leben« der jüdischen Frömmigkeit bedeutet eine Zeitepoche, es gehört der Geschichte an.

Wenn wir nun die beiden jüdischen Lebensideale einerseits als das säkularistische, andererseits als das eschatologische bezeichnen, so können wir sagen: in der Zeit, als das Christentum entstand, strebte man überall in der umgebenden religiösen Welt eifrig nach Idealen, die man als verschiedene Formen von Leben bezeichnete. In drei Gestalten prägte sich das Lebensverlangen aus, in den Gestalten eines *säkularistischen*, eines *eschatologischen* und eines *metaphysischen* Lebensideals.

Jesus und seine Jünger und Apostel erboten sich, den Menschen Leben zu bringen. Welche Stellung haben sie zu den schon ausgebildeten Lebensidealen eingenommen? Haben sie sie verworfen oder haben sie, sich den vorhandenen Bedürfnissen und Forderungen anschliessend, die alten Ideale aufgenommen? Haben sie etwa neue Formen des Lebensdurstes hervorgerufen und neue Arten von Leben den nach Leben durstenden Seelen vermittelt? Auf diese Frage soll der nächste Abschnitt eine Antwort geben. Vor allem kommt dabei die Stellung des Christentums zu dem eschatologischen und dem metaphysischen Lebensideal in Betracht. Mit dem säkularistischen Lebensideal konnte das Christentum nicht viel gemeinsam haben. Das Christentum weist empor. Höher führt es die Menschen, als die Chokmah sie führte. Von allen religiösen Richtungen der Mitwelt hatte das Christentum am wenigsten mit der rationalen und utilitaristischen Weisheit zu schaffen.¹ Dass es sich sowohl dem eschatologischen als

¹ Die wenigen Stellen, wo im Neuen Testament das Christentum als eine lebensfördernde Macht schon für das irdische Dasein betrachtet wird, sind nur als die die Regel bestätigenden Ausnahmen zu betrachten. Z. B. 1 Tim. 4, 8: »Frömmigkeit ist zu allen Dingen nütze, da sie eine Verheissung für dieses und

dem metaphysischen Lebensidealismus positiv anschloss, werden wir im folgenden sehen, und zugleich werden wir erfahren, wie es auch ein eigentümliches neues Lebensideal schafft.

für das zukünftige Leben besitzt»; vgl. auch das vom ersten Petrusbrief aufgenommene Zitat aus Ps. 34: 13—17. Solche Stellen erinnern uns an das säkularistische Lebensideal des Judentums; sie verschwinden aber vor der Grundanschauung des ganzen Neuen Testaments, wonach die Heilsgaben Gottes den Menschen solche Formen von Leben vermitteln, die die Menschen über das irdische Dasein himmelhoch emporheben, sei es in der gegenwärtigen, sei es in der zukünftigen Welt.

KAPITEL IX.

Das typisch synoptische Lebensideal.

Am Ende des vorigen Kapitels haben wir angedeutet, dass die ideale Lebensvorstellung, die in der jüdischen Apokalyptik besonders scharf ausgeprägt worden war, und die wir ihres eschatologischen Inhalts wegen als das eschatologische Lebensideal bezeichnen können, von der neutestamentlichen Religion in positiver Weise aufgenommen worden ist. Hier gilt es nun, diese Behauptung näher zu begründen.

Wenden wir uns zunächst den synoptischen Evangelien zu, so finden wir sogleich, dass uns dort dann und wann der vom Judentum her wohlbekannte Terminus ζωή αἰώνιος begegnet (und zwar immer formelhaft, ohne Artikel). So in der Erzählung vom reichen Jüngling, Matth. 19, 16 ff., wo die Frage des Jünglings an Jesus also lautet: »Meister, was soll ich Gutes tun, um ewiges Leben, ζωήν αἰώνιον, zu erhalten?« Ähnlich lautet die Frage bei Markus: »Guter Meister, was soll ich tun, um ewiges Leben, ζωήν αἰώνιον, zu gewinnen?« (Mark. 10, 17). Und schliesslich bei Lukas fragt der »Vorstehrer«: »Guter Meister, was muss ich getan haben, um ewiges Leben, ζωήν αἰώνιον, zu gewinnen?« (Luk. 18, 18).

Der betreffende Ausdruck begegnet uns wieder in der bei allen drei Synoptikern mit der Erzählung vom reichen Jüngling eng verknüpften Frage des Petrus nach dem ihm und seinen Mitjüngern zukommenden Lohn. Bei Matthäus lautet die Antwort Jesu: »Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr meine Nachfolger geworden seid, — bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sich auf den Thron seiner Herrlichkeit niederlässt, dann sollt auch Ihr auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. Und jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker verlassen hat um meines Namens willen, der soll es hundertfältig empfangen und ewiges Leben, ζωήν αἰώνιον, gewinnen« (Matth. 19, 28 f.). Markus gibt dieselbe Antwort so wieder: »Wahrlich, ich

sage euch: Jeder, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Kinder oder Äcker verlassen hat um meinetwillen und um des Evangeliums willen, wird es sicherlich hundertfältig wiederempfangen: in dieser Welt Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker — wenn auch unter Verfolgungen — und in der künftigen Welt ewiges Leben, ζῶην αἰώνιον» (Mark. 10, 29 f.); und Lukas: »Wahrlich, ich sage euch: Jeder, der Haus oder Eltern oder Brüder oder Weib oder Kinder um des Reiches Gottes willen verlassen hat, wird es siebenfältig wiedererhalten in dieser Welt und in der künftigen Welt ewiges Leben, ζῶην αἰώνιον» (Luk. 18, 29 ff.).

Im Lukasevangelium finden wir das Wort ζῶῃ αἰώνιος an noch einer Stelle, nämlich in der Erzählung vom Gesetzeslehrer, der Jesus versuchen wollte und ihn fragte: »Meister, was muss ich getan haben, um ewiges Leben, ζῶην αἰώνιον, zu gewinnen?« (Luk. 10, 25); im Matthäusevangelium schliesslich in der Rede vom Gericht des Menschensohns, wonach die Gerichtsscene damit endigt, dass die auf der linken Seite zu ewiger Strafe dahingehen, die Gerechten aber ins ewige Leben, εἰς ζῶην αἰώνιον (Matth. 25, 46).

Synonym mit dem Terminus ζῶῃ αἰώνιος wird auch das einfache ἡ ζωὴ im absoluten Sinne gebraucht. Auf die Frage des reichen Jünglings antwortet Jesus: »Wenn du ins Leben, εἰς τὴν ζωὴν, eingehen willst, so halte die Gebote« (Matth. 19, 17). Dieselbe Phrase, »ins Leben eingehen«, begegnet uns weiter in der Rede über die Verführungen: »Es ist besser verstümmelt ins Leben einzugehen, als mit beiden Händen in die Hölle zu kommen«, »es ist besser für dich ins Leben einzugehen als mit beiden Füßen in die Hölle geworfen zu werden« (Mark. 9, 43. 45; vgl. Matth. 18, 8. 9).

Gleich formelartig und prägnant kommt das einfache ἡ ζωὴ zuletzt noch einmal vor, in der bekannten Stelle der Bergpredigt: »Eng ist die Pforte und schmal der Weg, der ins Leben führt, ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, und wenige sind es, die ihn finden« (Matth. 7, 14).

An allen diesen Stellen wird die Idee des Lebens in Anspruch genommen, um ein Ideal auszudrücken, dem ernstlich von den Menschen nachgestrebt wird. Das Erreichen dieses Ideals wird folgenderweise bezeichnet: in *lokaler* Weise Matth. 7, 14: »der Weg, der ins Leben führt, ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν; Matth. 25, 46: die Gerechten werden ins ewige Leben dahin gehen, ἀπελεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, Matth. 18, 8. 9; 19, 17; Mark. 9, 43. 45: ins Leben eingehen, εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν; das Leben wird weiter als ein *Besitztum* betrachtet, das erhalten oder gewonnen, bezw. ererbt, wird; so durch die Formeln ζῶην αἰώνιον σχεῖν, Matth. 19, 16; λαβεῖν, Mark. 10, 30, Luk.

18, 30; κληρονομεῖν, Matth. 19, 29, Mark. 10, 17, Luk. 10, 25; 18, 18. Schliesslich wird das Ergreifen des Lebensideals durch das einfache Zeitwort ζῆν ausgedrückt. Jesus spricht zu dem ihn versuchenden Gesetzeslehrer: halte das Doppelgebot der Liebe, und du wirst leben, τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, Luk. 10, 28.

Nach dieser Übersicht über die sprachlichen Bezeichnungen des synoptischen Lebensideals kommen wir zu der Frage: was bedeutet hier der Terminus ζωὴ αἰώνιος, bezw. ζωή im prägnanten Sinne, und was ist sein Inhalt?

Auf die Frage des Petrus nach dem Lohn der Entsagung antwortet ihm Jesus, er werde Häuser, Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker hundertfältig wiederempfangen in dieser Welt, und in der künftigen Welt ewiges Leben, ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30).

Wir stehen hier vor der im späteren Judentum sehr häufigen Distinktion zwischen »dieser Welt« und »der künftigen Welt«. Diese Lehre von den zwei Weltaltern haben wir schon oben bei unserer Untersuchung der jüdischen Apokalyptik angetroffen¹ und haben hier nur zu konstatieren, dass sie von den Synoptikern aus dem Judentum einfach übernommen ist. Vgl. z. B. Matth. 12, 32; Luk. 16, 8; 20, 34. 35.² In diesem Zusammenhang ist nun zu bemerken, dass das ewige Leben als ein Gut gedacht ist, das zu dem künftigen Äon gehört und erst in der künftigen Welt denen verliehen werden wird, die in dieser Welt allen irdischen Gütern entsagt haben und Jesu Nachfolger geworden sind. Das ewige Leben ist hier also eine eschatologische Grösse.

Der eschatologische Charakter des Begriffes kommt auch Matth. 25, 46 unzweideutig zum Vorschein, und zwar durch den Gegensatz der ewigen Strafe (κόλασις αἰώνιος) und die ganze Situation überhaupt.

¹ Siehe oben S. 33 und die dort angegebene Literatur.

² Hier mag noch auf die Erörterungen G. DALMAN's in: Die Worte Jesu, 1898, S. 120 ff. hingewiesen werden. In Bezug auf die Verwendung der betreffenden Distinktion im Neuen Testament ist vor allem die Ethisierung derselben zu bemerken: z. B. Röm. 12, 2, wo »dieser Äon« fast als eine Norm für ethisches Verhalten steht; so auch Eph. 2, 2 (περιπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου). »Dieser Äon« gibt den darin Lebenden einen bestimmten ethischen Charakter, I Kor. 1, 20: »die Weisen dieser Welt«; vgl. auch 2, 6: »die Weisheit dieser Welt«. Das geistige Wesen dieses Äons konzentriert sich in einer persönlichen Gestalt: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, II Kor. 4, 4. »Dieser Äon« ist ein Gegenstand der Liebe der Weltmenschen, II Tim. 4, 10. Er wird ausdrücklich als böse bezeichnet, Gal. 1, 4. Diese Ethisierung erreicht ihre Vollendung in der johanneischen Lehre von ὁ κόσμος οὗτος; sie hat aber schon in den synoptischen Evangelien begonnen z. B. Luk. 16, 8 (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου).

Nachdem der Menschensohn beim jüngsten Gericht sein Urteil gefällt hat, werden die Ungerechten zu ewiger Strafe dahingehen, die Gerechten aber ins ewige Leben. Hier handelt es sich also ausschliesslich um ein eschatologisches Los, das den Gerechten zu teil werden wird. — Mit dieser Stelle analog ist Matth. 7, 13 f.; wo von den zwei Wegen die Rede ist, von denen der eine ins Verderben, ἀπώλεια, und der andere ins Leben führt.

Durch den Gegensatz wird die eschatologische Bedeutung des synoptischen Lebensideals auch in der Rede über die Verführung sichergestellt. Es ist besser, lahm oder verstümmelt ins Leben einzugehen, als mit beiden Händen oder beiden Füßen in das ewige Feuer, εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, geworfen zu werden; es ist besser, einäugig ins Leben einzugehen, als mit beiden Augen in die Gehenna des Feuers, εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός, geworfen zu werden. Was das ewige Feuer und die Gehenna des Feuers sind, wissen wir. Das ist ja der alte Hades, der aus einem Aufenthaltsort aller Toten in einen endgültigen Strafort der Ungerechten während der letzten Jahrhunderte unter dem Einfluss einer zugespitzten Vergeltungslehre verwandelt worden ist. »Das Leben«, das der Hölle entspricht, ist also eine Bezeichnung für das Dasein der Frommen im künftigen Zeitalter (Matth. 18, 8 f.; vgl. Mark. 9, 43 f.).¹

In der Wiedergabe des Matthäusevangeliums von der Rede über den Lohn der Entsagung ist die Zusicherung des ewigen Lebens mit der Zeitbestimmung ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ nicht verbunden, wie es bei Markus und Lukas der Fall war. Auch bei Matthäus wird jedoch die eschatologische Bedeutung des ewigen Lebens an dieser Stelle ausser Frage gestellt wegen der Zeitangabe ἐν τῇ παλινγενεσίᾳ (19, 28).

Παλινγενεσία ist ein griechisches Wort, das dem griechischen Mann, der das jetzige Matthäusevangelium abgefasst hat, zugeschrieben werden muss, da sich ein entsprechender Ausdruck, wovon es eine Übersetzung sein könnte, weder im Hebräischen noch im Aramäischen herausfinden lässt. Das Wort παλινγενεσία ist weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben. Das Wort selbst ist sowohl als die damit unmittelbar verbundene Vorstellung echt griechisch.² Eine individuelle Anwendung des Begriffs der Palingenesie haben wir oben in der hellenistischen Welt mehrfach vertreten gefunden³; eine solche ist ja auch auch im Neuen Testament zu belegen, Tit. 3, 5 (1 Petr. 1, 3, 23;

¹ Vgl. oben S. 65; W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter², S. 328 f.

² Siehe G. DALMAN, Die Worte Jesu, S. 145.

³ Siehe oben S. 107 ff. und 124 ff.

Joh. 3, 3. 7). Hier handelt es sich aber um eine Anwendung des Begriffs in kosmologischer Bedeutung; die Welterneuerung wird als eine Wiedergeburt betrachtet. In diesem Sinne ist das Wort von den Stoikern und Philo häufig benutzt.¹ Von der griechischen Kultur ist also der Begriff, auch im kosmologischen Sinne genommen, dem Verfasser des Matthäusevangelium dargeboten. Wenn nun auch das Wort und die bildliche Vorstellung der Welterneuerung als einer Wiedergeburt griechisch ist, so ist doch die Sache selbst, der Gedanke der Welterneuerung, vom Alten Testament übernommen. Jes. 65, 17 wird von einer künftigen Neuschöpfung des Himmels und der Erde gesprochen; vgl. auch Jes. 66, 22. Die Anschauung der messianischen Erneuerung der Welt ist auch in der späteren Zeit stark verbreitet² und ist schliesslich von den Rabbinern übernommen.³

Das Wort *παλιγγενεσία* steht also im Matthäusevangelium als Bezeichnung für das Eintreten der künftigen neuen Weltordnung, die bei Markus und Lukas mit dem Ausdruck *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος* angegeben wird. Dann ist es auch klar, dass auch bei Matthäus an dieser Stelle das ewige Leben eine eschatologische Grösse ist.

Es ist also leicht, an der Mehrzahl der Stellen, wo uns das absolute und prägnante Lebensideal bei den Synoptikern begegnet, die rein eschatologische Bedeutung festzustellen. Die allgemeine Bedeutung des Begriffes macht die eschatologische Erklärung auch an den wenigen Stellen notwendig, wo der eschatologische Sinn nicht gleich stark pointiert wird, wo aber jedoch nichts der eschatologischen Erklärung widerspricht. Was die Synoptiker betrifft, ist der Schlusssatz unumgänglich: das Leben ist hier, wenn es als absolutes Ideal dasteht, ein eschatologischer Begriff, der das Dasein der Gerechten in der künftigen Welt nach der Welterneuerung, und zwar als ein allgemeines, umfassendes, kollektives Ideal bezeichnet.

Bei den Synoptikern bekommen wir jedoch den Eindruck, dass der Terminus »Leben«, bezw. »ewiges Leben«, nicht der gewöhnliche Ausdruck für das höchste religiöse Ideal ist. Man kann allerdings nicht sagen, dass er dort nur dann vorkommt, wo eine jüdische Rede-weise deutlich zutage tritt (z. B. in den Erzählungen vom reichen

¹ P. GENNRICH, Die Lehre von der Wiedergeburt, 1907, S. 4. GENNRICH führt diese Erklärung des Ausdruckes bei den Stoikern an: *μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι*. Siehe weiter E. KLOSTERMANN zur St. (in LIETZMANN's Handbuch).

² W. BOUSSET, Die Religion des Judentums², S. 321 ff.

³ G. DALMAN, Die Worte Jesu, S. 145; F. WEBER, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897, S. 398 ff.

Jüngling), denn auch Jesus selbst wendet den Terminus an, und zwar in rein eschatologischem Sinn. Aber viel öfter benutzt Jesus die Idee des Reiches Gottes, um das höchste religiöse Ideal auszudrücken. Von Jesus wird vorzugsweise das Reich Gottes als das höchste Gut verkündigt, »als der Inbegriff alles Heils und aller Seligkeit, als Erfüllung aller Verheissung, als Endziel aller Liebesabsichten Gottes mit der Welt.«¹ Besonders wenn man die grosse Mannigfaltigkeit des Inhalts des Begriffes »Reich Gottes« und die alles eher als stereotype und formelartige Natur desselben, sowie auch das seltene Vorkommen des Begriffes βασιλεία τοῦ Θεοῦ als Bezeichnung der spezifischen Zukunftshoffnung im Judentum in Betracht zieht,² muss man zu dem Urteil kommen, dass Jesus den Terminus bewusst und absichtlich gewählt hat, als einen passenden Ausdruck für den Hauptinhalt jener Verkündigung. Die religiöse Struktur des Begriffes, die Betonung des göttlichen Subjekts, der Klang der Aktivität, der aus dem Worte herausgehört werden muss, die Möglichkeit, den Ausdruck sowohl für kollektive als individuelle Zwecke, sowohl für diesseitige als jenseitige Ideale zu benutzen — alles muss dazu beigetragen haben, dass sich der Terminus Jesus als eine sehr adäquate Bezeichnung dessen darbot, was er den Menschen verkündigen wollte.³

Vor dem Begriff des Reiches Gottes musste dann ganz natürlich der Begriff »das ewige Leben« zurücktreten. Eben die Tatsache, dass, wie wir später ausführen werden, dieser Terminus »ewiges Leben« eine feste, häufige jüdische Formel mit einem ganz bestimmten Inhalt war, musste gewisse Schwierigkeiten mit sich führen, um ihn als Bezeichnung eines neuen Ideals zu benutzen. Dieser Begriff bot nicht dieselben Anknüpfungspunkte für die Verkündigung Jesu in ihrer wesentlichen Art als der Begriff des Reiches Gottes; wenn er auch freilich einer wichtigen Seite darin einen adäquaten Ausdruck verlieh. Deshalb hat Jesus die Idee des ewigen Lebens nicht einfach verneint, noch etwa abgelehnt, sondern er hat sie dann und

¹ J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900, S. 73 f.

² Siehe J. WEISS, a. A.; J. BOEHMER, Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes, 1909; G. DALMAN, Die Worte Jesu, S. 75 ff.

³ Ähnlich DALMAN, der den Begriff »Reich Gottes« im Munde Jesu eher mit dem jüdischen Begriff des »zukünftigen Äons« als mit dem Begriffe der מלכות שמים zusammenstellen will: »Wir dürfen annehmen, dass Jesus den Ausdruck »Gottesherrschaft« als eschatologische Bezeichnung dem Danielbuche entnahm und deshalb mit Vorliebe verwandte, weil ihm die Rücksicht auf die Ehre Gottes über alles ging, aber auch, weil ihm feststand, dass es die Bestimmung des Menschen sei, in der unmittelbarsten Beziehung zu Gott und in der Durchführung seines Willens sein Heil zu finden«, Die Worte Jesu, S. 110 f.

wann aufgenommen und benutzt, während er andererseits den anderen Terminus, βασιλεία τοῦ θεοῦ, entschieden vorgezogen hat, wenn er seine Verkündigung in eine Form giessen wollte, die zugleich augenblicklich die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf sich zog und sie in die beabsichtigte Spannung und zugespitzte Seelenverfassung versetzte, und auch den Inhalt seiner Botschaft zu seinem Recht kommen liess.

Wenn wir die Sache genau betrachten, so müssen wir auch einen gewissen Unterschied zwischen dem Gebrauch des Terminus βασιλεία τοῦ θεοῦ und des Terminus ζωὴ αἰώνιος konstatieren. Dass die Idee des Reiches Gottes an sich eschatologisch bestimmt ist, ist eine Tatsache, die man vor allem nach der Untersuchung JOH. WEISS' sich nicht verhehlen kann. Aber es kann dennoch nicht in Abrede gestellt werden, dass Jesus in seiner Verkündigung vom Reiche Gottes sagen will, dass dies Reich Gottes nicht nur erst kommen werde, sondern auch schon da ist, dass der Kampf Gottes, um seine Herrschaft endgültig durchzusetzen, schon begonnen hat, und zwar durch das Wirken Jesu in der Welt. Die Herrschaft Gottes wartet jedoch auf ihre Vollendung, und die äusserste Vollendung wird sie erst im künftigen Zeitalter erreichen können.¹

Diese Abstufung innerhalb der Vorstellung Jesu vom Reiche Gottes, hat nichts Entsprechendes in seiner Anschauung vom ewigen Leben, wenigstens insofern wir sie nach den synoptischen Evangelien beurteilen können. Das ewige Leben ist hier überall ein eschatologisches Gut, das erst in der künftigen Welt verwirklicht und den Gerechten verliehen werden wird. Dass das ewige Leben schon hier auf Erden, schon jetzt in den Tagen dieses Zeitalters den Menschen verliehen werde, das steht nirgends in den drei ersten Evangelien. Das ewige Leben gehört zu dem künftigen Äon, beginnt erst nach der Welt-erneuerung und bedeutet in der künftigen Welt den Gegensatz zur Hölle der Gottlosen. Für eine Umwandlung der Formel des ewigen Lebens dahin, dass es eine schon gegenwärtige Realität bezeichnen könnte, dafür war diese Formel schon in der Zeit Jesu zu erstarrt und fest geworden. Wollen wir die ζωὴ αἰώνιος mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ in Verbindung stellen, so können wir so sagen: die ζωὴ αἰώνιος ist nach der synoptischen Vorstellung inhaltlich am nächsten mit ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐγγλυθῆναι ἐν δυνάμει (Mark. 9. 1) verwandt,

¹ Treffend drückt DALMAN die Sache so aus, dass die Gottesherrschaft bei Jesus stets eine eschatologische Grösse ist, von der nur deshalb eine Gegenwart ausgesagt werden kann, weil das »Ende« schon im Anzuge begriffen ist, Die Worte Jesu, S. 110.

wenn man diesen Begriff von dem Gesichtspunkt einer den Gerechten zukommenden Heilsgabe betrachtet. Deshalb können auch ζωή αἰώνιος und βασιλεία τοῦ θεοῦ als Correlatbegriffe dastehen; so Mark. 9, 43. 45. 47. Vgl. Matth. 19, 16 ff. und Par. Also ist das ewige Leben auch mit solchen Ideen wesentlich identisch, die mit dem vollendeten Gottesreich synonym sind, z. B. die κληρονομία τῆς γῆς, Matth. 5, 5, u. s. w.

Die Verwandtschaft beider Ideen wird noch deutlicher, wenn wir die Tatsache beobachten, dass das ewige Leben bei den Synoptikern nicht nur eine Fortsetzung des Lebens des einzelnen Menschen im Jenseits ist, sondern vielmehr zur Bezeichnung eines kollektiven Daseins und Zustandes dient. Diese Art des ewigen Lebens als Zuständigkeit kommt besonders durch die lokalen Ausdrücke »ins ewige Leben eingehen«, »ins ewige Leben dahin gehen« gut zum Vorschein. Hier wird das ewige Leben sogar als ein Ort gedacht, wo die Seligen ihre Existenz führen. Wenn gesagt wird, dass das ewige Leben »empfangen wird«, als ein Besitz, als eine Gabe gewonnen wird, dann hat man alle die Güter, die mit zum seligen Dasein in der künftigen Welt gehören und deren Inbegriff »das ewige Leben« ist, im Auge.

Es ist ganz überflüssig, hier alle diese Güter aufzuzählen. Die Hauptsache für uns ist, das allgemeine Wesen der Idee festzustellen.¹ Wir können uns damit begnügen, dass wir so sagen: alles, was den Gerechten nach der Auferstehung und der Welterneuerung zu teil werden wird, wird in den Begriff des ewigen Lebens zusammengefasst.

Nur eine einzige Sache muss hervorgehoben werden, und zwar weil sie sich unmittelbar auf das Ideal des Lebens bezieht. Zum ewigen Leben gehört nicht sterben zu können. So nach der Wiedergabe des Lukasevangeliums der Rede über die Auferstehung anlässlich der Sadduzäerfrage Kap. 20. Die, die gewürdigt sind, an der künftigen Welt und an der Auferstehung der Toten teil zu haben, können nicht mehr sterben, οὐδὲ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, denn sie sind engelgleich und sind Söhne Gottes, da sie Söhne der Auferstehung sind. Das neue Wesen der Auferstandenen ist mit Unsterblichkeit verbunden. Die Gotteskindschaft und die neue metaphysische Natur der Auferstandenen bewirken, dass sie nicht mehr sterben können.²

¹ S. übrigens J. WEISS a. a. O., S. 118 ff.

² Durch die Worte v. 37 f.: »dass aber die Toten auferstehen, das hat auch Moses angedeutet in der Stelle vom Dornbusch, wie er den Herrn nennt 'Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs'. Gott aber ist doch kein Gott von Toten sondern von Lebendigen. Denn Alle leben ihm« wird der Auferstehungsgedanke näher begründet durch den Hinweis auf das Leben, das die frommen

Als eine so inhaltreiche Idee eignet sich »das ewige Leben« sehr wohl als Bezeichnung des höchsten Ziels alles religiösen Strebens. Ist ja auch das Gewinnen des ewigen Lebens das Ziel der Erlösung. Nachdem Jesus die Frage des reichen Jünglings nach den Bedingungen zur Erlangung des ewigen Lebens beantwortet und die Schwierigkeit für einen Reichen ins Reich Gottes einzugehen betont hatte, hören wir von Seiten der Jünger die ängstliche Frage: »Wer kann dann gerettet werden?« Das Ziel der göttlichen Errettung der Menschen ist, sie ins ewige Leben hineinzuretten.

Das Resultat, wozu wir in betreff des religiösen Lebensideals bei den Synoptikern gekommen sind, können wir so zusammenfassen:

1. Der Terminus »das ewige Leben« (und sein Synonym »Leben« im absoluten und prägnanten Sinn) ist in den drei ersten Evangelien immer und überall *ein eschatologischer Begriff*. Das ewige Leben gehört ausschliesslich mit dem künftigen Äon zusammen; es beginnt erst nach der Welterneuerung und der Auferstehung der Toten.

2. Das ewige Leben bedeutet nicht nur eine einfache Fortsetzung des Lebens des einzelnen Menschen im Jenseits, sondern es ist eine Bezeichnung für das allgemeine *Dasein der auferstandenen Frommen* überhaupt mit Einschluss aller Güter, die zu ihrem seligen Zustand in der künftigen Welt gehören. Vor allem gehört dazu die Eigenschaft, nicht sterben zu können. Der Gegensatz ist die Bestrafung in der Hölle, die ἀπώλεια, die κόλασις αἰώνιος, die das Los der Ungerechten in der Zukunft ausmacht.

3. Das ewige Leben ist mit dem Reich Gottes synonym, insofern als dieser Begriff rein eschatologisch ist. Es ist identisch mit *dem vollendeten Gottesreich*, mit dem Gottesreich als in seiner Kraft gekommen und als einer Heilsgabe, die den Frommen einmal von Gott verliehen wird. Es ist also auch identisch mit dem, was in der Phrase κληρονομεῖν τὴν γῆν (Matth. 5, 5) liegt.¹ Die Abstufung von etwas, was rein zukünftig ist, zu etwas, was auch gegenwärtig ist, die wir innerhalb der synoptischen Anschauung vom Reiche Gottes konsta-

Toten schon *vor* der Auferstehung *nach* dem physischen Tod leben. Dieses Leben wird hier als ein ζῆν τῷ θεῷ angegeben. Dieser Ausdruck, der wohl von dem entsprechenden paulinischen »für Gott leben« im ethisch-religiösen Sinne Röm. 6, 10. 11; Gal. 2, 19 zu unterscheiden ist, bedeutet *vor* den Augen und *nach* der Anschauung Gottes leben. Das Leben der Toten ist den Menschen verborgen, vor Gott aber offenbar. Der Ausdruck ist nicht von Lukas geprägt. Er ist im hellenistischen Judentum ein Terminus für das Leben der gerechten Toten kraft ihrer Unsterblichkeit. S. oben S. 73. An der Lukasstelle hat aber der Ausdruck auf das Leben der gerechten Toten im Zwischenzustand Bezug.

¹ Über diese Formel siehe oben S. 31 f.

tieren können, ist bei der Anschauung vom ewigen Leben nicht zu finden. Die Formel war schon zu starr und stereotyp, um eine solche Umwandlung zulassen zu können. Scheint ja die Formel überhaupt Jesus weniger angemessen gewesen zu sein als der Begriff des Reiches Gottes, um als eine Form zu dienen, in die er den Inhalt seiner Heilsv Verkündigung giessen konnte. Deshalb tritt auch der Terminus »ewiges Leben« vor der Idee des Reiches Gottes entschieden in den Hintergrund.

4. Es verdient zuletzt betont zu werden, was die religiöse Lebensidee bei den Synoptikern *nicht* bedeutet. Wenn die Formel »ewiges Leben« und Synonyme gebraucht werden, handelt es sich nicht um ein religiöses, ethisches Leben im modernen Sinn. Dass die Frömmigkeit Leben ist, dass sie ein erneutes persönliches »Leben« in sich schliesst, etwa durch den Geist Gottes vermittelt, das ist eine *Ausdrucksweise*, die den Synoptikern fremd ist. Natürlich können *wir* sehr wohl die persönliche Erneuerung der Jünger Jesu als ein neues Leben bezeichnen, aber um solche Dinge zu bezeichnen, bedienen sich die Synoptiker der Lebenssymbolik nicht. Weiter ist ihnen der Gedanke an eine gegenwärtige persönliche Unsterblichkeit in hellenischem Sinne ganz fremd. Sowohl das Wort *ἀθανασία* als den typischen Inhalt dieses Wortes vermissen wir hier ganz und gar. Die Realität, die mit den prägnanten Formeln der Lebenssymbolik ausgedrückt wird, gehört ausschliesslich zu der künftigen Welt und ist durchaus eschatologischer Art.¹

Fragen wir nun nach den Wurzeln des synoptischen Lebensideals,

¹ Davon ist das Jesuswort Matth. 8, 22 (Luk. 9, 60): »Lass die Toten ihre Toten begraben« nur eine scheinbare Ausnahme. Die Vorstellung von einem geistigen Tod scheint die Vorstellung von einem geistigen Leben zu einer notwendigen Voraussetzung zu haben. Die Ausnahme ist aber nur scheinbar; denn 1) steht hier tatsächlich nichts von einem geistigen Leben; 2) steht das Wort ganz vereinzelt da und ist ohne Einfluss auf die allgemeine Ausdrucksweise der Synoptiker geblieben; 3) ist der Ausdruck »die Toten« von den von den höchsten Angelegenheiten abgewandten Weltmenschen durch die tatsächliche Situation veranlasst und ist zunächst als ein Wortspiel — allerdings tief bedeutungsvoller Art — anzusehen, das seine Pointe eben in der Zusammenstellung des äusseren Todesfalles mit der inneren Geistesart hat. — Mit dieser Stelle verwandt sind die Worte des Vaters im Gleichnis vom verlorenen Sohn: »Dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden (ἀνέζησεν), er war verloren und hat sich wiedergefunden«, Luk. 15, 24. 32. Der Vater will wohl damit sagen: mein Sohn war mir praktisch genommen so gut als tot — jetzt habe ich ihn wiederempfangen als einen, der dem Leben zurückgegeben worden ist. »Leben« und »Tod« stehen hier als bildliche Ausdrücke, um in anschaulicher, kräftiger Weise das Verlorensein und das Wiedergefundensein zu bezeichnen.

so kann kein Zweifel darüber walten, dass es einfach aus dem Judentum übernommen ist. Wie wir oben gesehen haben (S. 64 ff.), kennt auch das Judentum ein eschatologisches Lebensideal, das besonders in der Apokalyptik entwickelt worden ist, womit aber auch die Kreise der populären Frömmigkeit wohl vertraut sind.

Den Synoptikern einerseits und dem Judentum andererseits sind schon die äusseren Ausdrücke gemeinsam. Die Formel $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ ist uns schon im Buch Daniel begegnet und dann weiter vielfach in der apokalyptischen Literatur. Wir brauchen nur auf das oben S. 48 ff. Gesagte hinzuweisen. Auch in der populären Frömmigkeit ist sie heimisch. Siehe oben S. 32 ff. Ganz wie in den synoptischen Evangelien wechselt doch die volle Formel $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ mit dem einfachen $\eta\ \zeta\omega\eta$ im absoluten Sinne oder einer Form des Zeitworts $\zeta\eta\nu$ ab. Wir finden weiter, dass auch die typischen Formeln für die Besitznahme des ewigen Lebens aus dem Judentum herkommen. So vor allem $\zeta\omega\eta\nu\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\nu\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\epsilon\iota\nu$; siehe oben S. 38 und S. 65. Sowohl bei den Synoptikern als bei den jüdischen Schriftstellern erweitert sich das Lebensideal dahin, dass es sich nicht nur auf die Fortsetzung des Lebens des einzelnen Menschen bezieht, sondern das ganze Dasein der auferstandenen Gerechten in der Zukunft bezeichnet mit Einschluss aller eschatologischen Heilsgüter. Auch im Judentum steht das ewige Leben als ein fast räumlicher Begriff da. S. oben S. 64 f. Auch dort wird von dem Wege, der ins ewige Leben führt, gesprochen. Und auch im Judentum bedeutet das ewige Leben das höchste Gut, das Ziel alles ethischen und religiösen Strebens. Dort sowohl als in den synoptischen Evangelien ist die bedeutungsvollste aller Fragen die: was soll ich tun, um das Leben zu gewinnen. Siehe oben S. 59.

Das eschatologische Lebensideal der synoptischen Evangelien, können wir also sagen, ist identisch mit dem apokalyptischen Lebensideal des Judentums, und dass es auch eben darin seine geschichtlichen Wurzeln hat, braucht nicht bewiesen zu werden.

Es gibt allerdings einen Unterschied inhaltlicher Art, den wir zuletzt betonen wollen. Das synoptische Lebensideal ist im Verhältnis zu dem jüdisch-apokalyptischen stark geläutert und vergeistigt worden. Wie einfach, wie nüchtern, wie massvoll wird in den Evangelien vom ewigen Leben gesprochen! Wie andersartig ist der verworrene Eindruck, den wir von allem Bizarren und Phantastischen der Apokalyptik bekommen, als die Stimmung, die die schlichte, ernste Unterweisung Jesu vom ewigen Leben und von den ernsten, tiefen Bedingungen der Sündenvergebung und der neuen Gerechtigkeit, die für das Gewinnen des ewigen Lebens gelten, bei uns hervorruft. Die

sinnlichen Momente, die dem ewigen Leben und dem Dasein im künftigen Äon von den Synoptikern beigelegt werden, sind derart, dass man nicht recht weiss, ob sie buchstäblich zu fassen sind, oder als Symbole rein geistiger Werte, die sich in erster Linie auf die selige Gottesnähe und Gottesgemeinschaft beziehen. Das apokalyptische Lebensideal ist von Jesus und seinen Jüngern von dem Judentum übernommen worden. Es ist aber vom Geiste Jesu geprägt worden.¹

Wenn es nun also feststeht, dass das Urchristentum das eschatologische jüdisch-apokalyptische Lebensideal übernommen hat, stellt sich ganz natürlich die Frage ein: ist dies eschatologische Lebensideal auch in den übrigen Schriften des ältesten Christentums zu finden?

Mit dem Lebensideal der Synoptiker eng verwandt sind die Vorstellungen der *Apokalypse des Johannes* vom idealen Leben. Zwar kommt der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος hier niemals vor; aber alles, was hier über das Dasein der Frommen nach der Auferstehung gesagt wird, bezieht sich tatsächlich auf den Inhalt des idealen Leben in seiner eschatologischen Art, wie wir es eben bei den Synoptikern kennen gelernt haben.² Die Apokalypse des Johannes versetzt uns gerade mitten hinein in das ewige Leben. Das ewige Leben, wovon die Synoptiker reden, ist eben der Schauplatz, wo sich alles abspielt, was in den letzten Kapiteln der Apokalypse bezüglich des Schicksals der Frommen erzählt wird, und zwar nach der Auferstehung und der Welterneuerung. Mit dem Dasein der Frommen in der neuen Welt gehören die »Lebens«-güter zusammen, die mit verschiedenen Wendungen bezeichnet werden, die wir schon von der jüdischen Apokalyptik her wohl kennen,

¹ Dabei bleiben freilich die Worte DALMAN's vollkommen in ihrem Recht bestehen: »Der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und jüdischen Anschauungen besteht nicht im Begriffe des »Lebens«, sondern in dem, was Jesus von der Gottesherrschaft und von der Gerechtigkeit zu sagen hat, ohne welche das Leben in der Gottesherrschaft nicht gewonnen werden kann«, a. a. O., S. 132. — Das Verhältnis zwischen der sinnlichen und der geistigen Art der synoptischen Zukunftshoffnung erwägt A. TITRUS, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, I, 1895, S. 29 ff.; in schwedischer Sprache H. STEEN, Jesu ställning till judafolkets nationella Messiasförhoppningar, Uppsala, 1910 (Diss.).

² Dass gerade die Formel ζωὴ αἰώνιος in der Apokalypse des Johannes nicht vorkommt, kann als ein reiner Zufall erklärt werden. Oder hatte vielleicht in den Kreisen, wo die Johannesapokalypse ihre gegenwärtige Gestalt, angenommen hat, die Formel ζωὴ αἰώνιος schon den neuen Inhalt bekommen, der ihr im Evangelium und den Briefen des Johannes immer zukommt, und schien sie eben deshalb dem Abfasser der Apokalypse ungeeignet, als eschatologischer *terminus technicus* angewandt zu werden?

und die uns nun auch in der Apokalypse des Johannes oft begegnen. Die Frommen werden nach der Auferstehung vom Baume des Lebens (ξύλον τῆς ζωῆς) essen (2, 7; 22, 2. 14. 19), der im himmlischen Paradies steht, zwölf Früchte trägt, und dessen Blätter zur Heilung der Völker dienen. Die Getreuen werden vom Herrn den Kranz des Lebens (στέφανος τῆς ζωῆς) empfangen (2, 10). Die Namen der Überwindenden sind in das Buch des Lebens (βιβλίον τῆς ζωῆς) eingetragen (3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27). Alle, deren Namen in diesem Buch geschrieben stehen, haben Zutritt zum ewigen Leben. Alle, die nicht aufgeschrieben sind, werden in die Hölle geworfen. In der neuen Welt finden sich Quellen und Flüsse mit Wasser des Lebens (ὕδωρ ζωῆς), wovon die Seligen trinken dürfen (7, 17; 21, 6; 22, 1. 17).¹ Diese Ausdrücke sind *an sich* nicht eschatologischer Art; sie wurden ja im Judentum in verschiedenen Zusammenhängen benutzt, wie wir oben gesehen haben.² Aber, wie wir oben S. 66 bemerkt haben, war diese Terminologie, die wir eben für die Apokalypse des Johannes typisch gefunden haben, innerhalb der jüdischen Apokalyptik besonders beliebt, und die einzelnen Ausdrücke waren dort vorzugsweise zu festen Formeln geworden. In ihrer Anschauung vom idealen Leben zeigt sich also die Apokalypse des Johannes schon in formeller Hinsicht mit der jüdischen Apokalyptik verwandt.

Der Inhalt des idealen Lebens ist auch in der Apokalypse sehr reich und umfassend. In erster Linie stehen die Gottesnähe und die Gottesgemeinschaft (21, 3; 22, 5). Die Hauptbeschäftigung der Seligen ist, Gott zu dienen (7, 15; 22, 3). Zum ewigen Leben gehört auch sittliche Vollkommenheit und Reinheit (21, 27; 22, 15). Weiter Vernichtung des Todes; im ewigen Leben stirbt niemand mehr (21, 4). Weiter Aufhören aller Zeit (10, 6). Zuletzt ist zu betonen die Herrschaft, die die Seligen im ewigen Leben über alle Heiden und Gottlosen ausüben werden (2, 26; 22, 5).

Der Gegensatz des ewigen Lebens ist das Dasein der bösen Seelen in der Hölle, die vorzugsweise als ein mit Feuer und Schwefel brennender See geschildert wird (19, 20; 20, 10. 14. 15; 21, 8). Ihre qualvolle Existenz in dieser unauslöschlichen Feuerhölle wird eigentümlicherweise als »der zweite Tod« (ὁ θάνατος ὁ δεύτερος) bezeichnet (2, 11; 20, 6. 14; 21, 8). »Der zweite Tod ist die endgültige Verdammnis, welche der Sünder im Gericht Gottes erleidet. Der erste Tod ist dem

¹ Für die religionsgeschichtliche Erklärung des Lebensbaums und des Lebenswassers mag hier auf das Buch AUG. WÜNSCHE's Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 1905, hingewiesen werden.

² S. zum Beispiel S. 47.

gegenüber der natürliche, der, von den Überlebenden im Zwischenreich abgesehen, jeden Menschen trifft».¹

Alles dies kennen wir in der Hauptsache schon von der jüdischen Apokalyptik her. Das christliche Gepräge des Ideals des ewigen Lebens in der christlichen Apokalypse zeigt sich in der vielleicht etwas stärkeren Betonung der dazu gehörenden religiösen und ethischen Werte; vor allem aber in der Hervorhebung der Rolle des Gekreuzigten, »des geschlachteten Lammes«, beim Herstellen des ewigen Lebens und in dem ewigen Leben selbst (z. B. 21, 22, 23; 22, 3).²

Sowohl in den Synoptikern als in der Apokalypse des Johannes befinden wir uns also offenbar auf der Entwicklungslinie, die in der jüdischen Apokalyptik ihren Ausgangspunkt hat. Aber auch anderweitig im Neuen Testament finden wir deutliche Spuren desselben eschatologischen Lebensideals.

In der *Apostelgeschichte* begegnet uns der Terminus ζωὴ αἰώνιος, an zwei Stellen, 13, 46 und 13, 48. An der ersten Stelle reden Paulus und Barnabas zu den Juden im pisidischen Antiochia: »Zu euch zuerst musste das Wort Gottes geredet werden. Da ihr es verwerft und euch selber des ewigen Lebens unwürdig haltet (οὐκ ἄξιους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς), so wenden wir uns hiermit zu den Heiden«. Und gleich nachher lesen wir von den Heiden, die das Wort der Apostel empfangen, alle wurden gläubig, »die zum ewigen Leben bestimmt waren« (ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον). Das einfache ζωή im absoluten Sinne erscheint schliesslich einmal als Bezeichnung

¹ W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis, 1896, S. 244 (MEYER's Komm.).

² An einer einzigen Stelle wird der Lebensbegriff in einem von der eschatologischen Bedeutung abweichenden Sinn in Anspruch genommen. Das ist im Sendschreiben an die Gemeinde in Sardes: »So spricht, der die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne hat: Ich weiss von deinem Treiben; du hast den Namen, dass du lebst und bist tot. Wach auf und stärke die übrigen, die im Begriff sind zu sterben« (3, 1 f.). »Leben« und »Tod« stehen hier, um den allgemeinen geistigen Zustand einer Gemeinde zu bezeichnen. Die Anwendung des Lebensbegriffes an dieser Stelle ist also mit der des Jesuswortes Matth. 8, 22 analog. Es ist leicht anzunehmen, dass der Ausdruck vom Verfasser der Apokalypse selbständig gebildet worden ist. Möglicherweise beruht er auf paulinischem Einfluss. Unter allen Umständen ist das Urteil E. VON SCHRENCK's vollkommen richtig: »Freilich ist dieser Ausdruck in der Apokalypse so vereinzelt und sticht von dem sonstigen Gebrauch des Begriffs Leben so ab, dass wir nicht im stande sind zu behaupten, der Apokalyptiker habe das Leben bereits als ein gegenwärtiges gewertet. Es ist ein Unterschied, ob werktätiger Christenglaube gelegentlich unter dem Bilde des Lebendigseins erscheint, oder ob das eigentliche Heilsgut schlechtweg »das Leben« genannt wird«; Die Johanneische Anschauung vom »Leben«, S. 56.

für das religiöse Ideal, 11, 18. Auf den Bericht des Petrus von allem, was sich im Haus des Kornelius zugetragen hatte, riefen die Zuhörer aus: »Also hat Gott auch den Heiden Gelegenheit zur Busse gegeben, damit sie zum Leben gelangen (μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν)».

Der oben konstatierte Gebrauch des Ausdrucks ζωὴ αἰώνιος im ältesten Christentum, um das eschatologische Lebensideal zu bezeichnen, spricht schon *a priori* dafür, dass wir den Ausdruck auch hier im eschatologischen Sinne zu fassen haben. Die Identität des Verfassers des dritten Evangeliums mit dem der Apostelgeschichte ist ausserdem ein starkes Argument dafür, dass die ζωὴ αἰώνιος (bezw. ζωή) in der Apostelgeschichte identisch ist mit der ζωὴ αἰώνιος des Lukasevangeliums. Zu bemerken ist auch die Analogie zum Ausdruck ἄξιοι τῆς αἰωνίου ζωῆς, Apg. 13, 46, die das Lukasevangelium im Ausdruck οἱ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἔκείνου τυχεῖν, 20, 35, aufweist.

Diese Gedanken: »des ewigen Lebens würdig sein«, »zum ewigen Leben bestimmt sein«, »Busse zum ewigen Leben« gehören also mit zum eschatologischen Vorstellungskreis der Apostelgeschichte. Nach Anschauung der Apostelgeschichte lebt die christliche Gemeinde in einer Zeit der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung. Sie lebt »in den letzten Tagen«, in den Tagen des Ausgiessens des heiligen Geistes und in den Tagen der grossen Zeichen und Wunder, die dem Tag des Herrn vorangehen (2, 17 ff.). Der Tag des Herrn selbst ist aber noch bevorstehend. Er wird ganz wie im Alten Testament als ein Tag des Gerichts betrachtet (10, 42; 17, 31). Um die Menschen von der Verdammung zu erretten, hat Gott seinen Sohn Christus, den Herrn, gesandt, damit die, die sich ihm im Glauben unterwerfen, Vergebung ihrer Sünden empfangen, um so vor dem Weltrichter als gerecht dastehen zu können (13, 39). Der Tag des Herrn, der also noch bevorsteht, wird eine neue Zeit einleiten, die in der Apostelgeschichte καιροὶ ἀναψύξεως (3, 20) und χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων (3, 21) genannt wird, und die mit der Wiederkunft des bis dahin im Himmel verborgenen Jesus anbricht (3, 20 f.; 10, 42; 17, 31). Das Dasein der Gläubigen in jener zukünftigen Zeit ist es nun, das »das ewige Leben« genannt wird. Die Teilnahme an diesem künftigen Leben haben die Juden durch ihren Unglauben, durch ihr Verwerfen des gekreuzigten und auferstandenen Christus verwirkt (13, 46). Die Heiden aber, die gläubig werden, dürfen ins ewige Leben eingehen (13, 48). Der Zutritt der Heiden zum ewigen Leben in der künftigen Welt ist nun die Veranlassung der Danksagung, die die jüdischen Apostel und Brüder auf den Bericht des Petrus vom Vorfall im Haus des Kor-

nelius an Gott abstaten: »Also hat Gott auch den Heiden Gelegenheit zur Busse gegeben, damit sie zum Leben gelangen« (11, 18).

Wir sehen also, dass auch in der Apostelgeschichte die eschatologische Erklärung des Begriffs des ewigen Lebens am nächsten liegt.¹

In den übrigen neutestamentlichen Schriften, wenn wir vorläufig von Paulus absehen, kommt das eschatologische Lebensideal nur selten vor.

Sehr deutlich begegnet es uns im *Briefe des Judas*, v. 20 f.: »Ihr aber, Geliebte, erbaut euch auf euren allerheiligsten Glauben, betet im heiligen Geiste und bewahrt euch so in der Liebe Gottes, voll Erwartung der Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον)«. Für uns hat es wenig Bedeutung, ob die Worte εἰς ζωὴν αἰώνιον mit τηρήσατε ἑαυτοὺς² oder mit τὸ ἔλκος τ. κ. ἡ. ³I. Χρ.³ verbunden werden. Für uns ist es die Hauptsache zu konstatieren, dass die Hoffnung auf ewiges Leben mit der Erwartung des wiederkommenden Jesus verknüpft wird. Dadurch kommt der eschatologische Charakter des ewigen Lebens deutlich zum Vorschein. Jesus wird beim Endgericht kraft seiner Barmherzigkeit die Getreuen in das ewige Leben einführen. Das ist ganz apokalyptisch-eschatologisch gedacht.

¹ An noch einigen Stellen begegnet uns das Wort ζωὴ im absoluten und prägnanten Sinn. 3,15: ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς; 5,20: τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης; 2,28: das aus Ps. 15, 11 (LXX) angeführte Zitat ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς. An diesen Stellen steht jedoch Leben nicht als Bezeichnung für ein den Menschen geltendes religiöses Ideal. »Fürst des Lebens« wird Jesus als der den Tod überwindende, auferstandene Herr genannt. Die Worte des sechzehnten Psalms von den Wegen des Lebens werden vom Verfasser der Apostelgeschichte auf Christus bezogen, der durch seine Auferstehung eben diese Wege des Lebens gewandelt ist. Schwieriger ist zu verstehen, was mit dem Ausdruck »Worte dieses Lebens« gemeint ist (5, 20). Es ist nicht unmittelbar vorher von einem Leben gesprochen, worauf der Ausdruck vielleicht bezogen werden könnte. Im ganzen ersten Teil der Apostelgeschichte handelt es sich aber um ein Leben, das immer den Hauptgegenstand der apostolischen Verkündigung ausmachte, nämlich das Leben des auferstandenen Christus. Die Tatsache der Auferstehung Jesu beherrscht in jeder Hinsicht die erste Gemeinde vollkommen. Die Gewissheit von der Auferstehung Jesu und seinem wirklichen Leben im Himmel war nebst der Erfahrung vom ausgegossenen Geist der Urquell aller religiösen Lebensgestaltung der Urgemeinde. Das Leben Jesu war das beständige Thema der Predigt, und die Verkündigung dessen die beständige Veranlassung zum Widerstand und Hass von Seiten der Juden, besonders der Sadduzäer (1, 22; 2; 3; 4; 5; 10). Ἡ ζωὴ αὐτοῦ, 5, 20, kann nichts anderes bedeuten als eben dieses Leben des auferstandenen Jesus, des »Lebensfürsten«, dem »die Wege zum Leben gezeigt« waren.

² So verbindet v. HOFMANN.

³ So z. B. G. HOLLMANN (in: J. WEISS, Die Schriften des Neuen Testaments).

Zum eschatologischen Vorstellungskreis gehört auch das Wort des *Jakobusbriefes*: »Selig der Mann, der in der Versuchung standhält! Ist er bewährt, so wird er den Kranz des Lebens (στέφανος τῆς ζωῆς, vgl. Apk. Joh. 2, 10) empfangen« (1, 12). Dieser Kranz des Lebens wird den Gläubigen überreicht, wenn sie das verheissene Gottesreich, dessen Erben (κληρονόμοι) sie sind, in der Zukunft in Besitz nehmen (2, 5). Diese Zukunft wird mit der Ankunft des Herrn eingeleitet. Dann wird das Verderben die Ungerechten treffen (Kap. 5), die Gerechten aber bekommen »den Kranz des ewigen Lebens«.

In den *Paulinischen Schriften* stossen wir nicht selten auf das herkömmliche eschatologische Lebensideal. Paulus redet recht oft von einem Leben, das ganz dasselbe bedeutet als das ewige Leben, das wir vor allem in den Synoptikern kennen gelernt haben.

Zunächst wollen wir die Stellen ins Auge fassen, wo der volle Terminus ζωὴ αἰώνιος angewandt wird.

Gal. 6, 8: »Wer auf sein Fleisch sät, wird vom Fleisch das Verderben ernten; wer aber auf den Geist sät, wird vom Geist ewiges Leben (ζωὴν αἰώνιον) ernten«. Dass hier das ewige Leben als ein zu der eschatologischen Zukunft gehöriges Ideal betrachtet wird, geht aus folgenden Worten hervor: »Denn zu seiner Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht nachlassen«. Wie diejenigen, die die Werke des Fleisches tun, in der messianischen Zukunft vom Verderben (φθορά) getroffen werden, so werden die Geistesmenschen das ewige Leben als Lohn ihrer Werke erlangen.

Röm. 2, 6 ff.: Gott wird einem jeden nach seinen Werken vergelten, »den einen, die unermüdlich im Tun des Guten, nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben (ζωὴν αἰώνιον). Den andern, deren Wesen ist, den Frieden zu stören, die der Wahrheit ungehorsam, aller Ungerechtigkeit folgsam sind, Zorn und Grimm«. Das ewige Leben wird hier als der Lohn betrachtet, den Gott einmal den guten und nach hohen Idealen strebenden Menschen geben wird als Gegenstück zu dem Zorn und Grimm, der den Bösen zu teil werden wird. Wann? Natürlich am »Tag des Zornes« und am »Tag der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes«, wo Gott einem jeden vergelten wird nach seinen Werken (v. 5). Dieser Tag ist kein anderer als der eschatologische Gerichtstag. Das ewige Leben steht als Bezeichnung für das Los der Gerechten im künftigen Äon und hat zum Inhalt δόξα, die verherrlichte Physis der Himmelsbewohner; τιμή, ihre Ehrenstellung als Herrscher; εἰρήνη, Friede vor den Anstürmen der gottlosen Feinde und vor allen Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens; ἀφθαρσία, die Unvergänglichkeit, die allen Tod

ausschliesst — alles nur verschiedene Momente des herkömmlichen¹ eschatologischen Lebensideals.²

Der Begriff ζωὴ αἰώνιος begegnet uns weiter am Ende der grossartigen Ausführungen des Kap. 5. Paulus beleuchtet hier das soteriologische Werk Christi durch die Analogie, die der Sündenfall Adams und seine Folgen für die Menschheit darbieten. Wie die Tat Adams in Verdammnis und Tod ausmündet, so mündet das Werk Christi in Gerechterklärung aus Gnade und Leben, und zwar »ewiges Leben« aus. Das »ewige Leben« ist hier ein Leben im eigentlichen Sinne. Das geht durch den Vergleich mit dem Tod hervor, der ja hier im eigentlichen, nicht etwa im geistigen Sinne gedacht ist.³ Dies »Leben« ist etwas, was zu der eschatologischen Zukunft gehört, denn *erstens* wird die Gerechterklärung, wovon das ewige Leben eine Folge ist, deutlich in die Zukunft verlegt v. 21: ἵνα ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης; v. 19: δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Diese Gerechterklärung hat ewiges Leben zur Folge: διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον; *zweitens* wird die »im Leben« vollzogene oder manifestierte Königsherrschaft ausdrücklich als etwas Zukünftiges angegeben, v. 17: ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν; *drittens* spricht der Parallelismus zwischen dem Gedankengang v. 12—21 des Kap. 5 und dem Gedankengang v. 1—11⁴ für die eschatologische Erklärung, da ja auch hier, v. 1—11, der eschatologische Gesichtspunkt vorherrschend ist: ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, v. 2, σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς, v. 9.

Dem ewigen Leben, das Röm. 6, 22 f. als eine Gnadengabe Gottes im Gegensatz zum Tod als dem Sold der Sünde bezeichnet wird, wird

¹ Vgl. oben S. 64 f.

² Im wesentlichen wird nichts geändert durch die Übersetzung und Erklärung ZAHN's in seinem Kommentar: »Den einen wird Gott gemäss ihrem Ausharren im Guthandeln Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit zuteilen, als solchen, welche nach ewigem Leben trachten«. Aber wenn ZAHN behauptet, dass sich δόξα, τιμή etc. zum Gegenstand und Ziel des sittlichen Strebens nicht eignen, was dagegen mit dem Begriff des ewigen Lebens der Fall sein solle, so scheint sein Beweisgrund nicht stichhaltig zu sein. Denn das ewige Leben ist nur der umfassende Ausdruck für alle die verschiedenen, zum seligen Dasein gehörigen Momente, die wohl ebenso gut als Ziele des ethischen und religiösen Strebens des Menschen gelten können als die umfassende Totalität selbst (Komm. zum Römerbrief, 1910, S. 113).

³ Eine gute Begründung davon gibt u. E. R. KABISCH, Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, 1893, S. 94—98.

⁴ Vgl. ZAHN, Der Brief des Paulus an die Römer, 1910, S. 292 f.

offenbar ein eschatologischer Charakter beigelegt durch den Ausdruck τὸ δὲ τέλος ζωῆς αἰώνιον, »und das Ende ist ewiges Leben«. ¹

Anstatt des vollen Ausdrucks ζωῆς αἰώνιος steht das einfache ζωῆ oftmals als Bezeichnung derselben Sache. So Röm. 5, 17. 18, wo es gleich nachher vom vollständigen Terminus abgelöst wird. Eine Nuance individueller als hier steht »Leben« II Kor. 5, 4, wo Paulus als seine innige Sehnsucht angibt, dass das Sterbliche seines Wesens vom Leben verschlungen werde. Was für ein Leben? Es ist wohl nichts anderes als das himmlische Dasein, das den Apostel dereinst bei der Parusie Christi erwartet, und das als sein Hauptmerkmal Unvergänglichkeit hat. ² Von einem besonderen Gesichtspunkt aus wird das künftige Leben Röm. 11, 15 betrachtet. Paulus spricht hier von den Juden: »Wenn ihre Verwerfung der Welt Versöhnung gebracht hat, was kann ihre Annahme dann bringen als Leben aus dem Tode (ζωῆ ἐκ νεκρῶν)?« Das Leben, das hier als etwas noch Herrlicheres betrachtet wird als selbst die Versöhnung der Menschheit mit Gott, kann nichts anderes sein als das ewige Leben in der künftigen Welt.

¹ Es ist zu bemerken, dass der Ausdruck ζωῆς αἰώνιος bei Paulus immer formelartig ohne den Artikel steht. Weiter ist die Richtigkeit der Bemerkung zu betonen, die E. VON SCHRENCK macht: »Wo die ζωῆ bei Paulus ausdrücklicher als αἰώνιος bezeichnet wird, da ist sie schon ausnahmslos als zukünftig gefasst«, Die Johanneische Anschauung vom »Leben«, S. 38.

² Vgl. die Beweisführung bei K. DEISSNER, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912, S. 54—92, die darauf ausläuft, dass es sich II Kor. 5, 1—10 nicht um einen die gewöhnlichen eschatologischen Vorstellungen des Paulus aufhebenden Gedankengang handelt, sondern dass Paulus hier den Gedanken einer sofortigen Lebensgemeinschaft mit Christus (nach dem Tode) und die typisch eschatologischen Gedanken (z. B. des fünfzehnten Kapitels des I Kor. br.) vereint hat. II Kor. 5, 1 ff. schliesst also Auferstehung und ewiges Leben im typisch eschatologischen Sinne nicht aus, sondern ein. Bei der Parusie Christi findet die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe = Auferstehung statt. Freilich scheint es Paulus als etwas Erstrebenswertes, dass dies »Verschlungenwerden des Sterblichen vom Leben« durch die Überkleidung mit dem Himmelsleib schon zu irdischen Lebzeiten bei einer schon bald eintretenden Parusie Christi einträte; dieser persönliche Wunsch widerspricht jedoch nicht dem, dass das Leben, worum es sich hier handelt, mit dem Leben in typisch eschatologischem Sinne wesentlich identisch ist. — Vgl. hiermit die schöne Auslegung der Stelle von W. BOUSSSET in: J. WEISS, Die Schriften des Neuen Testaments. — Eine dieser Auffassung entgegengesetzte Anschauung dieser Stelle, wonach hier eine die Auferstehungseschatologie aufhebende Vorstellung zu konstatieren wäre, findet sich mit verschiedenen Nuancen z. B. bei KABISCH, a. a. O., S. 296 ff.; O. PFLEIDERER, Das Urchristentum², I, S. 231 ff.; H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911, II, S. 216 f.; P. FEINE, Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 499 ff.; H. WEINEL, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1911, S. 380 f.; u. a. —

Dies Leben wird hier also als eine neue Existenz betrachtet, die durch die Auferstehung der Toten ermöglicht und verwirklicht wird. Wird ja auch I Kor. 15 das Schlussziel des Erlösungswerks Christi als das Lebendigwerden der Toten bezeichnet: »Wie in Adam alle sterben, werden auch in Christus alle lebendig gemacht« (v. 22).

Die Namen der Menschen, die zum künftigen Leben Zutritt haben, stehen im »Buche des Lebens« aufgeschrieben, Phil. 4, 3. Also, auch diesen allgemeinen eschatologischen Terminus kennt und benutzt Paulus.

Das sind nun einige Stellen der paulinischen Schriften, wo die Idee des Lebens in Anspruch genommen wird, um das höchste Gut zu bezeichnen, und wo dieses Leben mit grosser Sicherheit in die künftige Welt verlegt wird und also rein eschatologischer Art ist. Dies künftige Leben ist wesentlich identisch mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ als einer zukünftigen Grösse, in dem Sinne, worin diese Idee z. B. I Kor. 6, 9 f. auftritt: »Wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden; weder Unsittliche, noch Götzendiener etc. können das Reich Gottes erben«. Zu bemerken ist, dass hier im Zusammenhang mit der Reich Gottes-Idee der alte apokalyptische Terminus κληρονομεῖν verwandt wird. Eine genaue Parallele bilden I Kor. 15, 50: »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben«, und Gal. 5, 21: »Von diesen Dingen (Neid, Mord, Trunkenheit etc.) sage ich euch im voraus, dass die solches tun, das Reich Gottes nicht erben werden.« Sachlich identisch ist das Wort Eph. 5, 5: kein Unsauberer oder Habgieriger hat im Reiche Christi und Gottes ein Erbteil (κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. Χρ. κ. θ.). Zur Teilnahme an diesem zukünftigen Reich hat Gott die Christen berufen, I Thess. 2, 12. Dieses Reiches hoffen sie auch gewürdigt zu werden (παταξωθῆναι, II Thess. 1, 5) — ein Gedanke, den wir oben im Lukasevangelium mit dem Begriff des künftigen Äons (Luk. 20, 35) und in der Apostelgeschichte mit dem Begriff des ewigen Lebens verknüpft gefunden haben (13, 46).

In Bezug auf das ewige Leben, bzw. das Reich Gottes, werden die Christen »Erben«, κληρονόμοι, genannt (Röm. 8, 17); und ihr zukünftiges himmlisches Los wird als eine κληρονομία bezeichnet (Eph. 1, 14. 18; Kol. 3, 24).

Das ewige Leben ist auch bei Paulus eine Idee sehr reichen Inhalts. Das Dasein der Gläubigen nach der Auferstehung, was immer das Wesen des ewigen Lebens ausmacht, wozu ja die Auferstehung den Zutritt bedeutet, schliesst vor allem ungestörte Gemeinschaft mit Christus in sich. (I Thess. 4, 17; 5, 10; [Phil. 1, 23; II Kor.

5, 8]).¹ Es schliesst alle Unheiligkeit und Unlauterkeit aus und besteht in vollkommener Sündlosigkeit, Heiligkeit und Reinheit (Gal. 5, 21; I Kor. 6, 9 f.). Es ist ein Dasein pneumatischer Natur, ein Dasein, das das Gepräge des himmlischen Seins hat und alle Vergänglichkeit und Sterblichkeit ausschliesst, es ist ein Dasein in *δόξα* und in *ἀφθαρσία* (I Kor. 15; Röm. 2, 7. 10 und passim). Es ist ein Dasein, das für die Seligen Königsherrschaft mit sich bringen wird (Röm. 5, 17; I Kor. 4, 8).²

Alles dies ist der Epderfolg der von Christus vollzogenen Errettung; es ist die unmittelbare Folge der Gerechterklärung und wird als Vergeltung oder Gabe den Menschen, die im Glauben und heiligen Wandel ausharren, zu teil (I Thess. 5, 10; I Kor. 15, 20 ff.; Röm. 2, 6 ff.; 5, 12 ff.; 6, 22 f.; Gal. 6, 8).³

So haben wir auch bei Paulus den synoptischen Typus des religiösen Lebensideals wiedergefunden; und die früher konstatierten Hauptmerkmale dieses Lebensbegriffes und Lebensideals wiederholen sich auch bei ihm. Überall, wo wir die volle Formel *ζωὴ αἰώνιος* antreffen, handelt es sich um das eschatologische Lebensideal. Oft auch anderswärts. Die allgemeine Terminologie und Vorstellungswelt sind auch in weiter Ausdehnung den Grundzügen nach mit den synoptischen in Beziehung auf diese Lebensidee identisch, wie wohl aus unserer Untersuchung hervorgegangen sein dürfte.

Paulus hat diese Idee aus seiner jüdischen Mitwelt, bzw. aus der

¹ Diese letztgenannten Stellen beziehen sich wohl auf das Dasein der Verstorbenen im Zwischenzustand, aber selbstverständlich ist, dass was dort Geltung hat, für das Dasein nach der Auferstehung noch mehr gelten soll. — Einige jüdische Analogieen zur Vorstellung vom Zwischenzustand sind oben S. 51 f., 57, 60 f. angeführt.

² Siehe hierzu weiter KABISCH, S. 309 ff., A. TITIVS, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900, S. 46 ff. TITIVS betont, wie für Paulus das ewige Leben zwar geistiger aber auch erheblich abstrakter ist als für Jesus, S. 55.

³ Den Gegensatz zu den so endgültig Erretteten bilden die bösen, ungläubigen Menschen, die »ins Verderben gehen«, οἱ ἀπολλύμενοι (II Thess. 2, 10; I Kor. 1, 18; II Kor. 2, 15; 4, 3). Sie werden vom Herrn am jüngsten Tage verdammt; sie fallen der *κατάκρισις* anheim (I Kor. 11, 32). Ihr Los wird als *ἀπώλεια* bezeichnet (Röm. 9, 22; Phil. 1, 28; 3, 19); als *ἄλεθρος* (I Thess. 5, 3); als *ἄλεθρος αἰώνιος* (II Thess. 1, 9); als *φθορά* (Gal. 6, 8); als *θάνατος* (Röm. 6, 23, wo wohl der endgültige Tod in eschatologischem Sinne wenigstens mit in Betracht kommt). Was das Los der Verdammten näher in sich schliesst, darüber hat Paulus wenig reflektiert. Ob KABISCH mit dem Gedanken eines »ein für alle mal vernichtet werden« das Richtige getroffen hat, mag dahingestellt werden, a. a. O., S. 250 ff. Das Richtigste wird wohl sein, hierüber nicht mehr zu reflektieren als Paulus selbst getan hat.

Urgemeinde, aufgenommen. Natürlich nicht als ein theoretisches Theologoumenon sondern als eine Idee, die für ihn von der allergrössten Bedeutung war, sowohl persönlich als in Bezug auf seine allgemeine kosmologische und soteriologische Betrachtung. Das ewige Leben in der neuen Welt ist der Endpunkt des ganzen Erlösungswerks Christi, das letzte Ziel der Liebesabsichten Gottes mit den Menschen. Wir brauchen nur auf Röm. 5 und 6 hinzuweisen.¹

Bei Paulus können wir aber trotz aller Übereinstimmung mit den Ausdrucksweisen, ja teilweise auch mit den wirklichen Vorstellungen der jüdischen vom ältesten Christentum übernommenen, obschon modifizierten Eschatologie, erst recht den grossen Unterschied im Verhältnis zum Judentum beobachten. Bei Paulus hat der Geist über den Buchstaben und über die Fleischlichkeit gesiegt. Bei Paulus ist weiter die Stellung des eschatologischen Lebensideals innerhalb der Vergeltungslehre eine andere geworden. Das ewige Leben wird von ihm in erster Linie — nicht als etwas, was verdient werden kann, nicht als Lohn in juristischem Sinne, betrachtet, sondern das ewige Leben ist für ihn die höchste Gnadengabe Gottes an die durch Gnade geretteten Menschen.² Und schliesslich: die Anschauung

¹ Hier ist die Stelle allen dogmatischen Modernisierungen entgegen an die Worte KABISCH's zu erinnern: »Es ist dogmatische Konstruktion und nicht geschichtliches Verständnis, wenn man die eschatologische Hoffnung nur als ein Anhängsel der paulinischen Glaubenslehre betrachtet und nicht vielmehr als den eigentlichen Kern, dem alles andere nur als Unterlage, als feste Begründung zu dienen bestimmt sei. Überall, wo er sich über die Prinzipien und letzten Ziele des ganzen Christentums ausspricht, da bekennt er es, dass dem bei der Parusie herzustellenden Endzustande sein ganzes Herz mit allen Kräften der Sehnsucht zustrebe, dass er für diesen Endzustand glaube, lebe und arbeite, weil alles gegenwärtige Leben, Glauben, Hoffen, Lieben, trotz der im Glauben bestehenden Gemeinschaft mit Christo, doch sei und bleibe ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου, weil der heilige Geist und alle Gnadengüter, die sie empfangen, den Christen doch nur Unterpfänder seien der zukünftigen Herrlichkeit, die an ihnen solle offenbar werden«, a. a. O., S. 51. Das Grundinteresse, das KABISCH beherrscht, hat jüngst einen neuen Vertreter in A. SCHWEITZER gefunden, der in seiner ungemein anregenden Geschichte der paulinischen Forschung, 1911, von neuem der Wissenschaft ernsthaft die Forderung einer geschichtlichen Würdigung der paulinischen Eschatologie gestellt hat, vor allem mit Betonung des Zusammenhanges zwischen der Eschatologie und der Erlösungsmystik und Sakramentslehre Pauli; siehe besonders S. 185 ff.

² Es ist ein Verdienst in der Abhandlung G. P:SON WETTER's, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 1912, diese Seite der paulinischen Anschauung vom ewigen Leben stark hervorgehoben zu haben; siehe besonders S. 148 ff. Dagegen kann ich seine weiteren Ausführungen über den Inhalt der Zukunftshoffnung von einer gewissen Neigung zur Modernisierung und Spiritualisierung nicht freisprechen.

des Paulus vom ewigen Leben ist christozentrisch. Der hohe Wert des ewigen Lebens beruht in erster Linie auf der vollkommenen Gemeinschaft mit Christus, die im Jenseits verwirklicht werden wird — mit Christus, als dem Mittelpunkt und der leuchtenden Sonne des ewigen Lebens.¹

Auch in den *spät-paulinischen Schriften*,² in den sogenannten Pastoralbriefen, begegnet uns oft das Lebensideal des synoptischen Typus, das Lebensideal im eschatologischen Sinne. Wir kennen von der jüdischen Apokalyptik und den Synoptikern her die Lehre von den zwei Weltaltern, von *diesem* Äon und dem *zukünftigen*. Diese Distinktion zwischen einem τὸ νῦν und einem τὸ μέλλον wird I Tim. 4, 8 mit der Lebensidee in Verbindung gebracht. Es wird nämlich hier zwischen einer ζωὴ ἡ νῦν und einer ζωὴ ἡ μέλλουσα unterschieden. »Das künftige Leben« ist ja nichts anderes als das ewige Leben in der künftigen Welt.³ Dieses Leben wird I Tim. 6, 19 als »das wirkliche Leben«, ἡ ὄντως ζωή, bezeichnet. Dass es ein eschatologisches Ideal ist, geht aus dem vorhergehenden hervor: ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον. Dies τὸ μέλλον, d. h. der zukünftige Äon, schliesst das »wirkliche Leben« in sich. Dies ewige Leben winkt dem »den guten Kampf des Glaubens« kämpfenden Christen als ein herrlicher Siegespreis, I Tim. 6, 12: ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς: »der treue Kämpfer braucht nur noch die Hand auszustrecken und erhält den Siegeskranz: das ewige Leben!«⁴ Das ewige Leben ist ein Gegenstand der Hoffnung der Christen (ἐλπίς ζωῆς αἰωνίου) und ihnen von Gott vor ewigen Zeiten verheissen, Tit. 1, 2. Ganz synoptisch-apokalyptisch klingt es, wenn gesagt wird, die Christen seien Erben des ewigen Lebens, κληρονόμοι ζωῆς αἰωνίου, Tit. 3, 7. Die Bedingung, das ewige Leben zu gewinnen, ist der Glaube an Christus. Das Schlussresultat des Glaubens ist das ewige Leben (πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον), I Tim. 1, 16.

¹ In dem letzten Punkt liegt auch der wichtigste Fortschritt des Paulinismus im Verhältnis zu den Synoptikern. Im allgemeinen kann man auch sagen, dass die Anschauung des Paulus vom ewigen Leben individualistischer gefärbt ist als die der Synoptiker; vgl. WETTER, a. a. O., S. 149 ff.

² Mit diesem Namen bezeichnen wir hier und im folgenden die späteren Schriften paulinischen Geistes, ohne uns in der Echtheitsfrage ausgesprochen zu haben.

³ Dieselbe Distinktion findet sich gelegentlich auch in den paulinischen Hauptbriefen; I Kor. 15, 19: »Wenn wir für dieses Leben (ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ) allein auf Christus unsre Hoffnung gesetzt haben, sind wir die allerelendesten unter den Menschen«; vgl. die Auslegung dieser Stelle bei R. KABISCH, Die Eschatologie des Paulus, S. 13 ff.

⁴ FR. KOEHLER bei JOH. WEISS.

Hiermit haben wir unsere Wanderung durch das Neue Testament beendet, um das eschatologische Lebensideal des synoptischen Typus aufzusuchen. Was wir gefunden haben, ist folgendes:

Jesus und die Urgemeinde kennen ein eschatologisches, zum zukünftigen Äon gehöriges Lebensideal, das meistens mit der Formel ζωή αἰώνιος bezeichnet wird. Dieses Lebensideal haben sie, wenn gleich mit gewissen Modifikationen, einfach aus dem Judentum übernommen, wo es besonders in der Apokalyptik ausgebildet worden war. Aus dem Judentum, bzw. aus der Vorstellungswelt der Urgemeinde, hat auch Paulus den Begriff aufgenommen und in weiter Ausdehnung verwandt, wobei er ihm jedoch ein bestimmtes christozentrisches Gepräge gegeben hat. Auch in den Pastoralbriefen (jedoch mit Ausnahme des II Timoteusbriefes) spielt das eschatologische Lebensideal eine grosse Rolle. Spuren davon haben wir zuletzt im Judasbrief und in dem Jakobusbrief gefunden. Das ist jedoch alles. Die Idee ist zwar ursprünglich jüdisch. Im Neuen Testament ist aber das Gepräge des Geistes Christi überall unverkennbar. Die Idee ist im Christentum mit hineingestellt in die Gedankenwelt, deren Hauptfaktoren Gnade, Erlösung, Gerechterklärung, Vergebung, Glaube sind, und deren Zentrum Christus ist, und sie ist dadurch in hohem Masse umgeprägt worden.

KAPITEL X.

Das typisch paulinische Lebensideal.

Wir haben oben gesehen, dass das Lebensideal des synoptischen Typus, dass die aus dem Judentum herstammende eschatologische Lebensidee von Paulus nicht nur gekannt, sondern auch in weiter Ausdehnung verwandt ist, um ein religiöses Ideal auszudrücken, das für ihn selbst, wie für die Christen überhaupt, die allergrösste Bedeutung besass.

Nun ist aber in den paulinischen Schriften¹ die Idee des Lebens sehr häufig in Anspruch genommen, um ein religiöses Ideal auszudrücken, das nicht eschatologischer Natur ist, wenigstens nicht in dem Sinne, dass es zum künftigen Äon nach der Auferstehung verlegt wäre. Es handelt sich hier oft um ein Leben, das der Christ schon jetzt und schon hier auf Erden lebt — wie ja auch die Juden und die Griechen, wie wir in dem ersten und zweiten Abschnitt dieses Buches gesehen haben, von ihrer Religion die Gabe eines idealen Lebens schon für das Diesseits erhofften.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, dies gegenwärtige Lebensideal bei Paulus seinem Inhalt und seinen Voraussetzungen nach näher zu untersuchen und zu erklären.

Im bewussten Anschluss an das Judentum, an die Religion seiner Väter, formuliert Paulus mehrmals das Hauptziel der Religion überhaupt als »Leben«. Es war ihm ja wohl bekannt, wie die Frommen seines Volkes schon seit den Tagen der Propheten, nach mehr Leben und besserem Leben und höherem Leben gedurstet hatten, und denselben Durst hatte er auch selber als Pharisäer in seinem Innern brennen gefühlt. Er wusste auch, dass für die Frommen der Juden der Weg

¹ Auch hier werden wir unter dem Titel »paulinische Schriften« alle Schriften behandeln, die von Paulus verfasst sein wollen, und die in Betreff unserer Frage wesentlich homogene Anschauungen aufzuweisen haben. Die Pastoralbriefe werde ich als »spätpaulinische Schriften« besonders behandeln.

zum Leben durch das Gesetz ging, und er selbst hatte ja auch ernst und zielbewusst diesen Weg betreten. Der Ehrenname des Gesetzes war ja schon seit alters her »das Gesetz des Lebens«, weil der Gehorsam gegen das Gesetz zum Leben führte.¹ In vollkommener Übereinstimmung hiermit weiss auch Paulus sehr wohl, dass das Gesetz seiner Bestimmung nach zum Leben führen sollte. Er nennt das Gesetz ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, das Gebot, das Leben zum Zweck hatte (Röm. 7, 10), und er kennt und billigt die Aussage des Moses: wer die Gerechtigkeit aus dem Gesetz tut, wird durch sie leben (Röm. 10, 5), und wer die Gebote hält, wird dadurch leben (Gal. 3, 12). Dementsprechend hatten auch die Juden, auch nach Ansicht des Paulus, das Recht, auf ihr Gesetz stolz zu sein (Röm. 2, 17; 9, 4).

Die alte religiöse Position des Paulus umstürzende Erfahrung war, dass das Gesetz Leben nicht vermitteln konnte. Dass das Gesetz dazu unfähig war, beruhte nicht auf einer etwaigen Unvollkommenheit des göttlichen Gesetzes an sich; es beruhte darauf, dass die Übermacht des Fleisches zu gross und die Sünde zu mächtig war (Röm. 7, 12 f.; 8, 3). Dadurch wurde das Gesetz gewissermassen paralysiert, der Mensch wurde ausser Stande gesetzt, vor Gott als nach dem Massstabe des Gesetzes gerecht dazustehen, er musste anstatt dessen mit Schuld beladen vor Gottes Angesicht treten, um aus Gottes Munde das vernichtende Urteil des Verdammungsgerichts zu hören, das aber für ihn den Verlust des Lebens bedeutete. Und so erwies sich das Gesetz tatsächlich als ein Gesetz, das Leben nicht vermitteln konnte. Also war kein Gesetz gegeben, das Leben schaffen könnte (Gal. 3, 21). Im Gegenteil: das Gesetz, das zum Leben gegeben war, wurde dem um Gerechtigkeit ringenden Menschen zum Tode (Röm. 7, 10).

Diese auf persönlicher Erfahrung begründete Gewissheit des Paulus von der Unfähigkeit des Gesetzes, Leben zu schaffen, bedeutete für ihn ein Absetzen des Gesetzes vom Amte des Lebensschaffens, nicht aber ein Aufgeben des Lebensideals selbst. Sowohl vor seiner Bekehrung als nachher galt ihm »Leben« als höchstes Gut. Der Weg zum Leben wurde aber ein anderer: nicht mehr *das Gesetz* sondern *der Glaube*: »Der Gerechte wird das Leben haben aus Glauben« (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11).²

Aber was meinte Paulus, wenn er von »Leben« als dem höchsten

¹ Siehe oben S. 16, 36, 43, 59, wonach es eine das ganze Judentum beherrschende Anschauung ist, dass das mosaische Gesetz eben als das höchste Mittel zum Leben die herrlichste Gabe Gottes an sein Volk ist.

² Über »Leben« als Bezeichnung des höchsten Gutes im allgemeinen bei Paulus vgl. die Ausführungen KABISCH's, Die Eschatologie des Paulus, S. 76 ff.

Gute sprach? Wir haben schon oben gesehen, dass das alte jüdische apokalyptische Lebensideal für Paulus, auch als Christen, immer Geltung hatte. Und auch von diesem Leben galten natürlich die Worte: »Der Gerechte wird aus Glauben das Leben haben«. Aber eben an den Stellen, wo der grosse Umsturz in Betreff des Weges zum Leben zur Sprache kommt, handelt es sich vorzugsweise um ein *Leben im gegenwärtigen Sinne*, ein Leben, das Paulus und die Christen schon *jetzt* leben. Der religiöse Schiffbruch, den Paulus leiden musste, bedeutete für ihn nicht nur das Einschlagen eines neuen Weges zum Leben, sondern auch eine radikale Vertiefung des Lebensideals selbst.

Dies also vertiefte Lebensideal ist das Hauptthema des achten Kapitels des Römerbriefs. Wir hören hier v. 2 von einem Gesetz oder Regiment des Geistes, der das Prinzip »des Lebens in Christus Jesus« (τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) ist.¹ Und weiter, v. 6, lesen wir: »Das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes aber Leben (τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή) und Friede«. Und v. 10: »Wenn Christus in euch ist, so ist euer Leib gestorben um der Sünde willen, euer Geist aber Leben (τὸ πνεῦμα ζωή) um der Gerechtigkeit willen«. V. 13: »Wenn ihr nach dem Fleische lebt, dann werdet ihr sterben: wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes ertötet, werdet ihr leben« (ζήσεσθε).

Das hier besprochene Leben steht im schroffen Gegensatz zu einem »Tod«, der als ein gegen das Leben feindseliges Prinzip geschildert wird. Kap. 7 v. 9 ff.: »Das Gebot kam, die Sünde lebte auf — und ich starb (ἐγὼ ἀπέθανον). So erwies sich das Gebot, das versprach, zum Leben zu führen, als ein Mittel zum Tode (αὐτὴ εἰς θάνατον), denn die Sünde erhielt den Anstoss durch das Gebot und täuschte mich und tötete (ἀπέκτεινεν) mich durch dasselbe«. V. 13: »Demnach ist denn wohl das Gute für mich Ursache zum Tod geworden (ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος)? Nimmermehr, sondern das war die Sünde, die, um als solche offenbar zu werden, durch Vermittelung des Guten mir den Tod wirkte (κατεργαζομένη θάνατον)«. Und dann Kap. 8 v. 2: »Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit (ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς

¹ Bei dieser Übersetzung der Stelle schliesse ich mich v. HOFMANN an, der zur Stelle bemerkt: »ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ will nämlich mit τῆς ζωῆς als dessen Näherbestimmung verbunden sein . . . Ein Geist des Lebens, welcher lebendig macht, ist auch in dem Menschen, welcher im Leibe des Todes lebt. Aber um jenes Todes ledig zu gehen, welchem er vermöge seines Lebens in diesem Leibe verfallen ist, bedarf er den Geist eines anderen Lebens, welches ein Leben in Christo Jesu ist, also den Geist, der ihn in Christo leben, der Lebendigkeit Christi theilhaft macht«; Die heilige Schrift neuen Testaments, III, 1868, S. 297 f.

ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου)»; und v. 6: »Das Trachten des Fleisches ist Tod (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος)«. Schliesslich v. 13: »Wenn ihr nach dem Fleische lebt, dann werdet ihr sterben (μέλλετε ἀποθνήσκειν)«.

Die Kap. 7 und 8 des Römerbriefs stellen uns vor Augen die grosse Umwälzung im persönlichen Dasein des Paulus und jedes ihm gleichenden Menschen, die einen Übergang von »Tod« zu »Leben« bedeutet. Früher war Paulus tot, jetzt aber lebt er. Wenn wir nun verständen, was Paulus mit »Tod« und »Sterben« meint, so würden wir uns dadurch den Weg zum Verständnis dessen, was er unter »Leben« versteht, angebahnt haben.

Zunächst ist zu bemerken, dass der Tod *eine schon eingetretene wirkliche Erfahrung* des Paulus war: »Ich starb«; das Gebot »erwies sich als zum Tode führend«; die Sünde »tötete mich«. Wenn der Tod ein tatsächliches Erlebnis war, so kann er natürlich nichts sein, was etwa erst in der Zukunft eine Wirklichkeit werden wird — der physiologische Tod oder die ewige Verdammnis —; der Tod muss hier als ein gegenwärtiger Zustand verstanden werden, der aber durch ein ganz akutes Erlebnis (vgl. die Aoriste!) eingetreten war. Dieser Zustand des Todes steht nun aber im Gegensatz nicht bloss zu *dem* Leben, das Kap. 8 geschildert wird, sondern auch zu einem Lebenszustand während einer früheren Epoche, 7, 9: »Ich war einmal, ohne Gesetz, lebendig (ἔζων).« Mit diesem Wort greift Paulus zurück auf die Tage seiner Jugend, wo er sich in einem Zustand sittlicher Unschuld befand, ehe noch der bewusste Kampf zwischen dem Gesetz und der bösen Neigung begonnen hatte.¹ Unter seinem damaligen Lebendigsein kann er wohl nichts anderes verstehen als einen Zustand innerer, persönlicher Kraft und Stärke, der noch keine Hemnisse erprobt hatte. »Ich starb«, das bedeutet dann: ich wurde in einen Zustand innerer Kraftlosigkeit, innerer Lähmung versetzt. Das Gesetz tötete mich durch die Sünde, das bedeutet: die durch das Bewusstsein des Gesetzes zum Bewusstsein gekommene und im Inneren als feindliche Macht erfahrene Sünde versetzte mich in einen Zustand geistiger Verkümmern und Lähmung. Alles dies ist, was nicht bestritten werden dürfte, vom Leben des Paulus unter dem Gesetz, von seinem Leben als einem um Gerechtigkeit vergeblich ringenden Pharisäer, ausgesprochen.²

¹ Vgl. ZAHN, Kommentar zum Römerbrief, 1910, S. 343.

² Ganz verkehrt finde ich die Erklärung A. JÜLICHER's: »Es ist nicht ein persönliches Bekenntnis, das Paulus hier ablegt, sondern eine geschichtsphilosophische Betrachtung, die auch erst v. 25 endet; dass wir unter den gleichen Aus-

Das Subjekt dieses Lebens und dieses Todes ist Paulus selbst als Person oder, näher bestimmt, sein inneres Wesen, wir können wohl sagen *sein Pneuma als Prinzip seines natürlichen Lebens* in weitester Umfassung und als innerer Bestandteil seines natürlichen Wesens. Von diesem Pneuma als dem natürlichen Prinzip des menschlichen Innenlebens redet Paulus z. B. Röm. 8, 16; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; Philem. 25.¹ Die Verkümmernng und Entkräftung des menschlichen sowohl psychisch als physisch wirksamen Lebensgeistes des Paulus machte den »Tod« aus, den die Sünde mit sich brachte. V. 14 ff. schildern den Todeszustand von einem etwas bestimmteren Gesichtspunkt aus. Was hier den inneren Tod verursacht, ist der furchtbare Konflikt, der im Innern des Paulus entstand zwischen dem besseren Teil seines Ichs (Kap. 7 v. 25 nennt Paulus ihn νοῦς) und dem im Fleisch wurzelnden bösen Trieb (νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν, v. 23). Diesen Konflikt im Seelenleben des um Gerechtigkeit kämpfenden Menschen empfand Paulus als eine Macht, die sein inneres Wesen verödete, es in einen Zustand hilfloser Entkräftung und Lähmung versetzte. Paulus nennt diesen Zustand Tod.

Der das ganze Innenleben verheerende Kampf zwischen der Neigung zum Guten und dem bösen Trieb ist nun der Gegenstand der Schilderung Kap. 7, v. 14—25.² Auch hier beschreibt Paulus u. E. sich

drücken bald das Moses-Gesetz, bald das Adams-Gebot zu verstehen haben, ist ein charakteristisches Merkmal dieser Geschichtskonstruktion»; JOH. WEISS, Die Schriften des N. T., II, 1908, S. 264. Dagegen schon v. HOFMANN: »Dieses Ich, welches ein anderes sein soll, als das des Apostels, dieses Collectiv-Ich, wie man es genannt hat, ist lediglich eine Erfindung der Ausleger«; a. a. O., S. 282.

¹ Siehe E. SOKOŁOWSKI, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S. 141; P. FEINE, Theologie des N. T., 1910, S. 480 f.; H. J. HOLTZMANN, Neutestamentliche Theologie, 1911, II, S. 18 ff. (Dort viele Literaturangaben).

² Das Stück 7, 7—13 bezieht sich u. E. auf eine geschichtliche Periode des Lebens des Paulus, auf die Periode, wo er noch nicht ein Christ war, aber doch zu einer persönlichen Erfahrung sowohl der Sünde als der gesetzlichen Forderung gelangt war. Das Stück v. 14—25 kann weder eine geschichtliche Wiedergabe einer früheren noch eine Schilderung einer gegenwärtigen Periode sein. Gegen die Beziehung des Stückes auf eine frühere Lebensperiode sprechen sowohl der Tempuswechsel v. 14 und folg. als vor allem der Ausruf v. 24, der sich als ein auf einer Vergegenwärtigung einer vergangenen Situation beruhender Schmerzensausbruch nicht erklären lässt, ohne ein bei Paulus unwahrscheinliches Raffinement anzunehmen. Gegen die Beziehung des Stückes auf die gegenwärtige Lage des Christenmenschen Paulus spricht die Aussage v. 14, die kein Christ von sich aussagen kann, der ausserdem gleich nachher die entgegengesetzte Äusserung 8, 2 fällt. Oder wie ist es möglich fast in einem Atemzug über dieselbe Situation die Worte 7, 22. 23 und das Wort 8, 3 niederzuschreiben? Der Gegensatz zwischen 7, 14 ff. und 8, 1 ff. liegt deutlich auf der Hand. Und wie kann das

selbst, aber als αὐτὸς ἐγώ (v. 25), d. h. so wie er allein, ohne Christus, sich selbst überlassen, wäre, und so wie er immer noch ist, insofern als Christus ihn nicht vollkommen beherrscht. Dass er nun eben die sein Innenleben verheerenden Folgen dieses Konfliktes als einen ihn treffenden Tod ansieht, das liegt u. E. in dem die ganze Erörterung abschliessenden Ausruf v. 24: »O, ich unseliger Mensch, wer wird mich erlösen aus diesem Leibe des Todes?« Was anderes verursacht diesen Ausruf als die fast zur Verzweiflung treibenden Erfahrungen, die Paulus im vorhergehenden in ergreifender Weise geschildert hat? Und was kann wohl der »Tod« hier anderes bedeuten als die durch den inneren Zwiespalt verursachte Entkräftung im inneren Leben des Apostels, die freilich sowohl psychischer als physischer Art war, da es ja das natürliche Pneuma war, das angegriffen war und zerfressen zu werden drohte, und dieser natürliche Lebensgeist der Grund nicht nur des physischen als auch des psychischen Lebens war? Den »Todesleib« nennt nun der Apostel seinen Leib oder vielmehr sein ganzes irdisches Geschöpf (vgl. Röm. 6, 6. 12) als mit einem solchen Tode notwendig verbunden, sowohl als den Wahlplatz für diesen Todeskampf als den Urheber desselben, insofern er der Sitz des Fleisches ist, das seinerseits der Sitz des bösen Triebes ist, und schliesslich als den Gegenstand der tötenden Einwirkungen der Sünde und des moralischen Konflikts im inneren Menschen.

Der Begriff »Tod« Röm. 7 bedeutet also u. E. *pneumatische Verkümmern eines Menschen infolge der Sünde*. Dieser Begriff eines pneumatischen Todes begegnet uns nun mehrmals in den paulinischen Schriften. So Röm. 6, 12 f.: »Also lasst nicht die Sünde herrschen in eurem sterblichen Leibe, dass ihr euch seinen Begierden unterwürfet, und gebt eure Glieder nicht an die Sünde hin zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit, sondern gebt euch an Gott hin als aus Toten (ἐκ νεκρῶν) lebendig gewordene, und eure Glieder an Gott als Werkzeuge der Gerechtigkeit: die Sünde darf über euch kein Herscherrecht üben: ihr

Gesetz für den bekehrten Christen Paulus eine solche Bedeutung haben, die ihm 7, 14 ff. zukommt? Wir werden zu dem Schlusssatz gezwungen: das Stück 7, 14 ff. ist keine genaue Wiedergabe irgend einer geschichtlichen Lebensperiode. Die Lösung des Problems liegt in 7, 25, wo gesagt wird, dass im vorhergehenden eine gewisse Abstraktion vorliegt. Paulus hat freilich sich selbst geschildert aber vorläufig davon abgesehen, dass Christus ihn erlöst hat. Das Stück 7, 14—25 ist eine zeitlose Schilderung der Person des Paulus ohne Christus, die aber auch mit Christus dasselbe Fleisch immer mit sich tragen musste, das sich immer auch im Leben des Christen geltend zu machen verstand; vgl. weiter die Ausführungen über Röm. 7 in meiner Abhandlung Om livvets idé hos Paulus och Johannes samt i de s. k. Salomos oden, S. 62 ff.

steht ja nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade!» Die Christen, denen Paulus schreibt, um sie zu ermahnen, die Konsequenzen ihrer Bekehrung zu ziehen, hatten vor der Bekehrung in einem Zustande gelebt, den Paulus als »Tod« bezeichnet. Dieser Zustand hatte dem Zusammenhang nach seine Bedingungen in Sünde, Ungerechtigkeit, Herrschaft der Begierden, Gottesferne, Schuld. Der von diesen Mächten bedingte Zustand innerer Verkümmern ist der Tod, woraus die bekehrten Christen auferweckt worden sind. Im gleichen Sinne waren auch die Epheser vor ihrer Bekehrung »tot«, und zwar »durch ihre Übertretungen und Sünden« unter der Herrschaft aller bösen Mächte, vor allem der der fleischlichen Lüste und Triebe (Eph. 2, 1 ff.). Der Tod im Sinne pneumatischer Verkümmern ist eine unvermeidliche Folge eines von der Natur des Fleisches bestimmten ethischen Verhaltens: »Wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben« (Röm. 8, 13). Ja, auf diesen Todeszustand muss alles fleischgemässe Handeln schliesslich abzielen. Die dem Fleische inwohnende Tendenz läuft darauf aus: »Das Trachten des Fleisches ist Tod« (Röm. 8, 6).

Also: neben dem physiologischen Tod kennt Paulus einen Tod pneumatischer Art. Dieser Tod bedeutet einen inneren Zustand des Menschen, der in Verkümmern und Entkräftung seines natürlichen Pneumawesens besteht, von der Entfernung von Gott, von der Herrschaft der Sünde und der Triebe des Fleisches verursacht.¹

Im Gegensatz zu diesem Tod spricht nun Paulus oft von einem Leben prägnanter Art, und zwar als einem Leben, wodurch der Todeszustand abgelöst wird. Dass auch dieses Leben pneumatischer Art ist und in solchen Faktoren seine Bedingungen hat, die den den geistigen Todeszustand bedingenden Faktoren entgegengesetzt sind, können wir schon im voraus erwarten. Wie es sich damit tatsächlich verhält, werden wir jetzt näher untersuchen.

Zuerst ist zu bemerken, dass dieses den pneumatischen Tod ablösende Leben dadurch zustande kommt, dass der Geist Gottes in einen Menschen gekommen und in ihm zu einer herrschenden Macht ge-

¹ Mit dem Ausdruck »pneumatischer Tod«, der sowohl psychischer als physischer Art ist, da ja das Pneuma das Prinzip sowohl des psychischen als des physischen Lebens ist, wende ich mich einerseits gegen die modernisierende Auffassung, wonach der Tod, worum es sich hier handelt, nur ein psychisches Erlebnis wäre, wofür der Name »geistiger Tod« benutzt zu werden pflegt; andererseits aber auch gegen die z. B. von KABISCH vertretene Auffassung, wonach »Paulus durchaus gar keine andere Bedeutung für θάνατος und ἀποθνήσκειν kennt, als physischer Tod und physisches Sterben. — — — Tod heisst Tod, Absterben der Lebenskraft des Leibes, und nichts anderes«; Die Eschatologie des Paulus, S. 109 f.

worden ist. Das neue Leben ist keine Frucht irgend einer natürlichen Entwicklung, es hat nicht seinen Grund in irgend einem immanenten psychischen Faktor. Eine von aussen kommende göttliche Kraft nimmt Besitz von dem Menschen und schafft ihn in radikaler Weise um. Um diese umschaffende, neues Leben erzeugende Kraft des Geistes Gottes handelt es sich Röm. 8: οὐδὲν ἄρα νῦν κατὰκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἡλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου (v. 1 f.). Dass τῆς ζωῆς mit τοῦ πνεύματος zu verbinden ist, scheint mir insofern klar, als ein an eine antike Vorstellungsweise gewöhntes Ohr nicht vermeiden konnte, die Begriffe Geist und Leben auf das engste zu verknüpfen. Ist ja sowohl in der Bibel als in der orientalischen und griechischen Welt überhaupt der Geist immer als das lebensschaffende Prinzip κατ' ἐξοχὴν gedacht.¹ Dass wiederum ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v. 2) mit τῆς ζωῆς zu verbinden ist, wird durch die gewöhnliche Anwendung und Stellung dieser Formel in den paulinischen Schriften nahegelegt (vgl. besonders II Tim. 1, 1), und auch von den Exegeten gut begründet.² Der Satz besagt also: das Regiment des Geistes, der das Prinzip *des* Lebens ist, das in Christus Jesus ist, hat den bekehrten Menschen vom Regiment der Sünde und des Todes befreit. Vom neuen Leben wird also hier gesagt: es ist ein Gegensatz zur Sünde und zum Tode, zu dem durch die Herrschaft der Sünde verkümmerten pneumatischen Zustand des unbekehrten Menschen, der eben durch das neue Leben aufgehoben ist; es ist weiter »in Christus Jesus«, und es hat seinen Grund und sein Prinzip im *Geist* — selbstverständlich dem dem Gläubigen als Gabe geschenkten Geist Gottes.

Wir wollen uns einen Augenblick beim letzt Gesagten aufhalten. Dass es der Geist Gottes ist, der das neue Leben schafft, ist der Grundgedanke des ganzen achten Kapitels des Römerbriefs. Von diesem Geist wird gesagt, dass *φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή* ist. Der im Menschen wohnende Geist Gottes zielt auf Leben ab, wie das Fleisch auf Tod (v. 6). Wenn sich dieser Geist mit dem natürlichen Geist des Menschen vereinigt, entsteht ein Geist, der »Leben ist«, d. h. ein

¹ Siehe die Beweisführung bei VON HOFMANN, Die heilige Schrift neuen Testaments, III, S. 297 f. In diesem Punkte ähnlich ZAHN. JÜLICHER bei JOH. WEISS gut: »Lebens-Geist« (wogegen hier »Leben« von »in Chr. Jesu« geschieden wird). Dagegen falsch H. LIETZMANN: »Das Geistesgesetz des Lebens« (der doch richtig »Leben in Christus Jesus« zu einem Begriff verbindet; Handbuch zum N. T., III, S. 39).

² Vor allem VON HOFMANN, Die heilige Schrift neuen Testaments, III, S. 297 f. Ähnlich verbindet H. LIETZMANN; vgl. oben S. 182.

kräftiges lebhaftes Leben lebt (v. 10).¹ Der Geist Gottes im Menschen wird ihm zu einem Mittel, wodurch er die fleischlichen Taten unterdrücken und vernichten kann, und somit wird er ihm ein Mittel zum Leben: εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε (v. 13). Nach II Kor. 3 hat der neue Bund im Verhältnis zum alten Bunde darin sein Gepräge, dass im neuen Bund der Geist Gottes waltet — der Geist der lebendig macht (τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ).

Auch Gal. 5, 25 wird das neue Leben, das im gläubigen Menschen zustande gekommen ist, ausdrücklich mit dem Geist in Verbindung gestellt: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. Dass ζῶμεν hier in prägnantem Sinne steht, geht aus einem dreifachen Grund hervor: aus dem Gegensatz zu ἐσταύρωσαν v. 24; aus der stark betonten Stellung vor dem Adverbial; aus der Notwendigkeit, eben in ζῶμεν den natürlichen Grund für die Ermahnung στοιχῶμεν zu finden. Die Stelle besagt: im Christen, der sein Fleisch getötet hat, regt sich ein neues, inneres Leben, das sein Prinzip in dem Geiste hat, der dem Gläubigen gegeben worden ist.² Die natürliche Konsequenz dieses inneren Geisteslebens ist ein äusseres Benehmen, das durch die Art dieses Lebens bestimmt ist und damit in voller Übereinstimmung steht.

Das neue Leben besteht nach Eph. 4, 18 ff. in persönlicher Erneuerung durch den im Inneren des bekehrten Menschen wohnenden Gottesgeist. Und eben weil die diese Erneuerung bewirkende Kraft der Geist Gottes ist, kann auch das neue Leben ein Gottesleben, ζωὴ τοῦ θεοῦ, genannt werden (4, 18).³

Was hat es nun für eine Bedeutung für das neue Leben, dass der Geist

¹ Man hat darüber diskutiert, was πνεῦμα hier bedeute. ZAHN denkt an den Geist des Menschen im anthropologischen Sinne, Der Brief des Paulus an die Römer, 1910, S. 389 f.; E. SOKOLOWSKI an den Geist Gottes in objektiver Bedeutung, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S. 49 ff.; B. WEISS: »die pneumatische Wesenheit des Wiedergeborenen«, Der Brief an die Römer, 1899, S. 347; H. B. SWETE: »the human spirit, quickened by the Spirit of God«, The Holy Spirit in the New Testament, 1909, S. 217; u. s. w. Wenn es sich um den Geist Gottes handelte, wären die Bedingungen εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν und διὰ δικαιοσύνην unverständlich. Das Richtige wird wohl sein, so zu sagen: der Geist ist hier das neue Pneumawesen, das durch das Eintreten des Geistes Gottes in den bekehrten Menschen und durch die Zusammenschliessung desselben mit dem natürlichen Pneuma des Menschen in seinem Inneren zustande kommt.

² V. HOFMANN übersetzt gut: »kraft Geistes im Leben stehen«.

³ Wenn nämlich τὸ πνεῦμα τοῦ νοός v. 23 vom Gottesgeist im Inneren des Menschen verstanden werden darf. W. LUEKEN bei JOH. WEISS: »Den alten Menschen haben sie abgelegt, sie werden durch den in ihrem Sinne wohnenden Geist (Gottes) erneuert, sie sind mit einem neuen, Gott ebenbildlichen Menschen, mit Christus wie mit einem neuen Gewande bekleidet«.

Gottes sein Prinzip ist? Allgemein gesehen, müssen ja die Qualitäten dieses Lebens vom Wesen des Geistes, der sein Prinzip ist, abhängen. Das neue Leben des bekehrten Menschen verhält sich zum Geist Gottes in ihm ganz wie das physische Leben des Menschen zu dem allgemeinen Lebensgeist, der nach antiker Anschauung das Prinzip des animalischen Lebens ist. Dies werden wir später ausführen. Jetzt wollen wir nur folgendes bemerken: die enge Verbindung zwischen dem Geist und dem neuen Leben gibt eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung des neuen Lebens. Das neue Leben entsteht in demselben Moment, wo der Geist das Besitztum eines Menschen wird. Dies wird bisweilen von Paulus als ein bestimmtes, geschichtliches Ereignis betrachtet. So Gal. 3, 2, wo Paulus die Leser auf den bestimmten Zeitpunkt hinweist, wo sie den Geist »empfangen«. Fühlt er ein Bedürfnis, was ja nicht immer der Fall ist, die Mitteilung des Geistes mit einem bestimmten äusseren Akt zu verbinden, so denkt er an die Taufe: I Kor. 12, 13: »Durch einen Geist sind wir alle zu einem Leib in der Taufe zusammengeschlossen« (vgl. I Kor. 6, 11; Tit. 3, 5; Acta 9, 17—19). Wenn Paulus die Mitteilung des Geistes mit dem Akt der Taufe verbindet, scheint er mit der Anschauung des ganzen Urchristentums in Übereinstimmung zu stehen.¹

¹ Wir bekennen uns also, ohne auf diese Frage näher eingehen zu können, zu der sakramentalen Auffassung der Taufe *in dem Sinne wenigstens, als die Mitteilung des Geistes mit der Mitteilung der Taufe verbunden ist*. Über das *Wie* zu grübeln, lohnt sich nicht. Zu bemerken ist jedoch, dass der Geist als eine Gabe betrachtet wird, die jedenfalls nicht in *magischer* Weise mit der Taufe verbunden ist; vgl. v. DOBSCHÜTZ, Sakrament und Symbol im Urchristentum, St. Kr. 1905, S. 1 ff. Unter den neueren Vertretern der sakramentalen Auffassung der Taufe sind zu nennen W. HEITMÜLLER, Im Namen Jesu, 1903; derselbe, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911; H. LIETZMANN im Handbuch zum N. T., III, 1906, S. 29 f.; W. BOUSSER bei JOH. WEISS, Die Schriften des N. T., II, 1908, S. 95; H. WINDISCH, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S. 217; H. B. SWETE, The Holy Spirit in the New Testament, 1909; A. SCHLATTER, Die Theologie des N. T., II, 1910, S. 490 ff.; P. FEINE, Theologie des N. T., 1910, S. 525 ff.; H. GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes³, 1909, S. 71 ff. (»Er [Paulus] folgt einfach den Vorstellungen der Urgemeinde und setzt den Anfang des pneumatischen Lebens da an, von wo auch die Urgemeinde die Geistesgaben in den Christen herrschend denkt [die Taufe]«); vgl. auch S. 95; H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911, II, S. 195 ff.; H. WEINEL, Biblische Theologie des N. T., 1911, 323 ff. — Anders A. DEISSMANN, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, 1911, S. 89: »Für nicht richtig halte ich die Behauptung, dass bei Paulus die Taufe den Zugang zu Christus vermittele. — — — Es ist wohl richtiger zu sagen: die Taufe ist nicht die Herstellung, sondern die Versiegelung der Christusgemeinschaft«. Vgl. auch C. CLEMEN, Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, 1913, S. 16 f.

An anderen Stellen wird die Mitteilung des Geistes so ausgedrückt, dass er dem geschenkt wird, der glaubt, der gläubig das Wort der mit Geist erfüllten apostolischen Predigt hört und annimmt. Paulus fragt die Galater, ob sie nicht durch gläubiges Hören, den Geist empfangen haben (Gal. 3, 2 ff.); und das von Christus vollzogene Loskaufen der Menschen vom Fluch des Gesetzes bezweckt, dass die Losgekauften den verheissenen Geist durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως) empfangen würden (v. 13 f.).¹

Der Mensch erhält den Geist einerseits durch die Taufe, andererseits durch den Glauben — ist nun das ein Widerspruch? Durchaus nicht, denn für Paulus existierte keine Taufe ohne Glauben und kein Glaube ohne Taufe. Wir können so sagen: nach paulinischer Anschauung erhielt ein Mensch den Geist durch die im Glauben empfangene Taufe als den grundlegenden Akt, wodurch ein Mensch ein Christ wurde, und wodurch er ins Reich der göttlichen Gnade hineinversetzt wurde.

Dass der Geist Gottes durch die im Glauben empfangene Taufe verliehen wird, das bedeutet, dass auch das Geistesleben, das neue pneumatische Leben im bekehrten Menschen, mit der im Glauben empfangenen Taufe seinen Anfang nimmt.

Dass das neue Leben ein göttliches Pneumaleben ist, hat auch Folgen für die Qualität des neuen Lebens.

Das göttliche Pneuma ist nach antiker Anschauung überhaupt eine gewissermassen substantielle Grösse. Pneuma ist Kraft, aber eine Kraft, die feiner stofflicher Natur ist.² Dass sich Paulus den Geist anders vorgestellt hat, ist nicht zu beweisen.³ Ist der Geist gewissermassen physischer Art, so muss man vermuten, dass auch das Geistesleben eine physische Seite hat und sich auch in Wirkungen physischer Art äussert. Dies ist auch nach paulinischer Anschauung der Fall. Das geht zunächst aus II Kor. 3, 18 hervor: »Wir alle aber spie-

¹ Über die Frage vom Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus s. M. STEFFEN, Zeitschrift f. die neut. Wiss. 1901.

² Über den Pneuma-Begriff im hellenistischen Heidentum siehe R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 136 ff.; im Judentum P. VOLZ, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum, 1910.

³ Siehe z. B. KABISCH, a. a. O., S. 188 ff., wo die substantielle Seite stark hervorgehoben wird. KABISCH führt diese treffenden Worte von HOLSTEN an: »In biblischer Anschauung ist der Geist nicht reine Tätigkeit des Bewusstseins, sondern Kraft, und nicht Kraft, sondern substantielle Kraft« (S. 200). Vgl. die Ausführungen GUNKEL's, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1909, S. 98 ff., und die massvollen Erwägungen J. GLOËL's, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888, S. 369 ff.

geln mit hüllenlosem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wieder, und werden zu demselben Bilde verwandelt von einer Herrlichkeit zur andern (μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), als vom Herrn, dem Geiste». Die δόξα ist ja der überirdische Lichtglanz, wovon alle himmlischen Wesen, Gott, die Engel, der auferstandene, erhöhte und wiederkommende Christus und die auferstandenen Gläubigen erstrahlen. Die δόξα ist also keineswegs rein immaterieller Art; sie hat eine verfeinerte Physis. Diese Äusserung einer sublimierten Physis wird durch die Worte »so wie vom Herrn, dem Geiste«, d. h. was da geschehen muss, wo der Herr, der Geist, wirkt, auf das Geistesleben im Innern des Christen zurückgeführt.¹ Wenn sich das inwendige Pneuma-Leben frei und naturgemäss auswirken darf, so äussert es sich schliesslich in Erscheinungen, die nicht nur geistig im modernen Sinn des Wortes sind, sondern sich sogar an der Physis des Menschen manifestieren. Wird ja doch auch der Geist als eine Art Vorschuss des ganzen künftigen Heils und der himmlischen Herrlichkeit, eine ἀπαρχή der künftigen Seligkeit betrachtet, die zugleich als ein Unterpfand derselben gilt, Röm. 8, 23; II Kor. 1, 22; Eph. 1, 14. Ausdrücklich wird II Kor. 5, 5 der Geist als ein Unterpfand dargestellt, das das Anziehen des himmlischen Herrlichkeitsleibes verbürgt. Gal. 6, 8 wird das ewige Leben und alles, was es in sich schliesst, mit dem gegenwärtigen Geistesbesitz im Menschen in engste Verbindung gestellt.

Auch noch in einer anderen Hinsicht zeigen sich die physischen Äusserungen des Pneuma-Lebens. Das dem Menschen innewohnende Pneuma bereitet den menschlichen Leib für die Auferstehung vor: Röm. 8, 11: »Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt (διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν)«. Der Geist im Innern des Menschen macht eine so starke Lebensquelle aus, dass daraus Kräfte fliessen, die selbst den Leib dahin durchsäuern, dass er nicht ganz vergehen wird, sondern bei der Auferstehung der Toten einen neuen Leib aus sich gebären wird, wie der in die Erde niedergelegte Same aus sich ein neues lebendiges Geschöpf gebiert (I Kor. 15).²

¹ Über diese Stelle siehe besonders die vorsichtigen Erwägungen GUNKEL's, a. a. O., S. 99 ff.

² Vgl. über den Zusammenhang der Auferstehung mit der Geistesausstattung der Christen K. DEISSNER, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912, besonders S. 98 ff. Richtig ist jedoch die Warnung DEISSNER's davor, dass der immanente Zusammenhang zwischen dem Geistesbesitz und der

Das Pneuma-Leben ist im Innern des Menschen wie ein Feuer, das sein ganzes Wesen, auch das leibliche, allmählich durchglüht, wie das Feuer auch das schwärzeste und kälteste Eisenstück allmählich zum Glühen bringen kann.

Die physischen Wirkungen des Pneuma-Lebens treten aber nicht am meisten hervor, auch haben sie nicht im religiösen Leben des Paulus die grösste Rolle gespielt. Das taten ohne Zweifel die rein immateriellen, die »geistigen« im modernen Sinn, die Wirkungen rein religiöser und ethischer Natur. Das Pneuma-Leben äussert sich, wenn wir in diesem Zusammenhang von den rein aussergewöhnlichen Äusserungen der pneumatischen Begabung absehen, in religiöser Hinsicht als kindliches, zuversichtliches Vertrauen auf Gott, das ganz spontan die Form des Abba-Gebets annimmt, Röm. 8, 15; Gal. 4, 6. Es ist mit dem Bewusstsein der Liebe Gottes verbunden, Röm. 5, 5; mit Weisheit und übernatürlichem Erkenntnisvermögen, I Kor. 2. Es äussert sich in vollkommenem Frieden und Freude, Röm. 8, 6; 14, 17; Gal. 5, 22; und in Mut und guter Hoffnung, Röm. 8, 15. 24 f.; 15, 13; Gal. 5, 5. In moralischer Hinsicht äussert sich das Geistesleben im sittlichen Streben und im sittlichen Charakter. Alle »Früchte des Geistes« sind von einem andern Gesichtspunkt aus Äusserungen des Pneuma-Lebens im Menschen, Gal. 5, 22 f. Kraft des inneren Geisteslebens werden sogar die an sich fleischlichen Menschen in stand gesetzt, die Forderungen des geoffenbarten Gesetzes zu erfüllen, Röm. 8, 4. Das durch den Geist bewirkte Gottesleben im Menschen äussert sich mit einem Wort »in wahrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit« (Eph. 4, 22 ff.). Das Geistesleben trägt seine bestimmenden Motive, seine antreibenden Kräfte und Normen einzig und allein in sich selbst. Es hat die Form absoluter Selbstgenügsamkeit und Freiheit: »Der Geist, den ihr empfangen habt, ist nicht der Geist der Sklaverei«, Röm. 8, 15. »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit«, II Kor. 3, 17. Er ist im Gegenteil ein Geist, der den Kindern Gottes gebührt: »Ihr habt den Geist von Söhnen empfangen«, Röm. 8, 15; vgl. Gal. 4, 6.¹ *Das Geistesleben äussert sich mit einem Wort in allem, was das christliche Leben und den christlichen Charakter eines Menschen konstituiert.*

Die Menschen, die das Geistesleben in sich tragen, und in denen sich der von Gott empfangene Geist in die oben angegebenen mate-

Auferstehung so betont wird, dass die von Paulus anderwärts behauptete transzendente Art der Auferstehung vergessen wird, S. 100 ff.

¹ Über das Verhältnis des Geistes Gottes zur Kindschaft der Gotteskinder siehe J. GLOËL, Der heilige Geist in der Heilsv Verkündigung des Paulus, 1888, S. 194 ff.

riellen und immateriellen, supranatural-physischen und religiös-ethischen Erscheinungen auswirkt, werden nun als solche benannt, die »nach dem Geiste wandeln«, οἱ κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες, im Gegensatz zu den Menschen ohne Geist, den Sarkischen, οἱ κατὰ σάρκα περιπατοῦντες (Röm. 8, 4; vgl. Gal. 5, 16); oder »die nach dem Geiste Seienden«, οἱ κατὰ πνεῦμα ὄντες (Röm. 8, 5); oder als solche, die »im Geiste sind«, οἱ ἐν πνεύματι ὄντες, (Röm. 8, 9). Von ihnen wird gesagt, dass sie vom Geist Gottes getrieben werden, πνεύματι θεοῦ ἄγονται (Röm. 8, 14; vgl. Gal. 5, 18). Sie dienen in der Neuheit des Geistes, ἐν καινότητι πνεύματος (Röm. 7, 6). D. h., sie sind in ganz neue Verhältnisse eingetreten, und diese neuen Verhältnisse sind durch den empfangenen Geist Gottes bedingt und bestimmt. Sie sind mit dem »neuen Menschen« (καινὸς ἄνθρωπος) bekleidet, »der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit« (Eph. 4, 24). Die Menschen, die das Geistesleben in sich tragen, sind mit einem Wort Geistes-Menschen, πνευματικοί, die eine übernatürliche und übermenschliche Klasse von Menschen mitten in der sarkischen Welt ausmachen (I Kor. 2, 15; 3, 1; Gal. 6, 1).

Im vorhergehenden haben wir also von einem Leben gehört, das dem Christen nicht erst in der zukünftigen Welt zuteil werden wird, sondern das schon hier, während seines irdischen Daseins, durch die Gnade Gottes in ihm zustande kommt. Dies Leben hat sein Prinzip in dem mit Lebenskraft und Lebensenergie erfüllten Geist, der von Gott dem Menschen geschenkt wird, der im Glauben die Taufe empfängt. Das Geistesleben regt sich im Innern des Menschen wie ein darin eingeschlossenes brennendes Feuer, das das ganze menschliche Wesen allmählich durchglüht, und wie alles Leben äussert es sich, selbst unsichtbar und geheimnisvoll, in äusseren, sichtbaren Wirkungen. Diese sind teils substantieller Art und üben, insofern als sie das sind, Einwirkungen auch auf das leibliche Wesen des Menschen aus, indem sie allmählich selbst den Leib pneumatisieren, wodurch der künftige Auferstehungsleib in dunkler, mystischer Weise vorbereitet wird. Das göttliche Pneuma selbst ist unsterblich und unvergänglich (I Kor. 15). Es macht auch alles das, womit es in Berührung kommt, der Kräfte der Unsterblichkeit teilhaftig. Die Wirkungen des Pneuma-Lebens sind aber ausserdem und zwar vor allem rein »geistig« religiöser und ethischer Art und umfassen nicht nur alle auf Gott, den Vater, gerichteten Gedanken, Gefühle, Willensäusserungen, die den Menschen eigen sind, die Kinder Gottes sind, sondern auch alle die moralischen Tugenden, die den neuen sittlichen Charakter des bekehrten Menschen ausmachen. Das Pneuma-Leben im gläubigen Menschen ist im Verhältnis zu seiner

fleischlichen Natur, seiner *σάρξ*, ein in sein Wesen hineingekommener vollkommen neuer Faktor, der sich auch zum Fleisch und zur Natur feindlich verhält. Es gilt aber für den Christen, für das Pneuma-Leben in seinem Inneren ernsthaft zu kämpfen, damit es sich frei und kräftig auswirken kann, und die Konsequenzen des inneren Geistesbesitzes unverbrüchlich zu ziehen (Gal. 5, 16 ff.; Röm. 8, 5 ff.; Eph. 4, 22 ff.).¹

Das Pneuma-Leben im Menschen ist das herrlichste Symptom der neuen Zeit, worin er nach der Auferstehung und Erhöhung Christi lebt. Durch das Werk Christi, durch das Erlösungswerk in seinen Hauptakten, dem Tode und der Auferstehung, sind die objektiven Voraussetzungen für das Ausgießen des Geistes in die Menschen zustande gekommen, bei denen durch die Befreiung von der Schuld und die Vergebung der Sünde und die Unterwerfung unter die göttliche Gnade im Glauben die persönlichen Bedingungen für den Geistesempfang geschaffen worden sind. Die Ausgießung des Geistes ist das Siegel der Vollendung des Erlösungswerks Christi. Und eine mit Pneuma-Leben erfüllte Menschheit ist sein Ziel. Dadurch wird auch die alttestamentliche Weissagung erfüllt, und der Heilsplan Gottes im wesentlichen zur Vollendung gebracht: »Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, da er für uns ein Fluch wurde; steht doch geschrieben: 'Verflucht ist jeder, der am Holze hängt', auf dass der Segen Abrahams durch die Gemeinschaft mit Christus Jesus zu den Heiden käme, auf dass wir die Verheissung, den Geist, durch den Glauben empfangen» (Gal. 3, 14). Was nachher kommt, was im zukünftigen Äon verwirklicht wird, ist nur die Vollendung dessen, was schon in dieser wunderbaren Zwischenzeit zwischen der Auferstehung Christi und seiner Parusie im Gang ist. Das Ende der Zeiten ist schon da mit allen Zeichen und Wundern. Nur die Vollendung steht noch bevor.²

¹ Es ist zu bemerken, dass Paulus das innere Pneuma-Leben niemals von magischen Gesichtspunkten aus betrachtet. Er versteht sehr wohl praktisch, wenngleich das Problem nicht theoretisch von ihm gelöst wird, seine Anschauungen vom übernatürlichen Leben mit der Freiheit der menschlichen Person zu vereinigen. Der Christ selbst trägt die Verantwortung für den Ausgang des ethischen Kampfes in seinem Inneren. Er hat den Geist auf Grund der persönlichen Tat der Glaubensunterwerfung empfangen. Ihm liegt auch nachher die Aufgabe ob, den empfangenen Besitz zu behaupten. Dieser Gesichtspunkt wird besonders von H. JACOBY, *Neutestamentliche Ethik* 1899, S. 300 ff., stark betont. Derselbe Gesichtspunkt beherrscht auch die schwedische Abhandlung von J. VIOTTI, *Kristus och Anden*, 1910.

² Für diese Bedeutung der geschichtlichen Gegenwart, worin Paulus lebt, als einer Zeit kosmischer Neuschöpfung auf Grund des Todes und der Auferste-

Parallel mit diesem Gedankengang läuft nun aber auch ein anderer, wonach dies Ideal des immanenten Lebens in anderen Kategorien ausgedrückt wird, in solchen, *die von der Person Christi bestimmt sind*. Das dem Christen innewohnende *Pneuma-Leben* wird auch als ein *Christus-Leben* im Inneren des Menschen beschrieben. Das geschieht durch gewisse Formeln, wodurch das innere Leben im Menschen mit Christus entweder scheinbar identifiziert wird — ὁ Χριστὸς ἡ ζωὴ ἡμῶν, Kol. 3, 4; ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός, Phil. 1, 21 —; oder wodurch das neue Leben als ein Leben bezeichnet wird, das *in Christus* ist — ἡ ζωὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Röm. 8, 2 —; oder als ein Leben, das Christus im Innern des Menschen lebt — ζῶ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Gal. 2, 20; vgl. II Kor. 4, 10 f.; schliesslich als ein Leben, das ein Leben *mit Christus* ist — σὺν Χριστῷ ζῆν, passim.

Wir haben oben das immanente ideale Leben als ein Pneuma-Leben kennen gelernt; was wird nun darüber ausgesagt, wenn es als ein Christus-Leben bezeichnet wird?

Wir stehen hiermit vor der sehr komplizierten Frage nach der sogenannten »Christusmystik« des Apostels Paulus. Die Stellen, wo das ideale Leben ausdrücklich mit der Person Christi in mystisch klingender Weise verbunden wird, können ja nicht isoliert behandelt werden. Sie gehören nur mit zu der allgemeinen Grundanschauung des Paulus, wonach der gläubige Mensch und religiöse und ethische Werte überhaupt mit der Person Christi in eine solche Verbindung gebracht werden, dass man von Mystik reden kann.

Um mit der Formel ἐν Χριστῷ zu beginnen, so muss ich den Worten A. DEISSMANN's in seiner grundlegenden Abhandlung über diese Formel¹ vollkommen beistimmen: »Die Formel charakterisiert das Verhältnis des Christen zu dem lebendigen Christus als ein lokales und ist daher zu übersetzen 'in Christus'. — — — Christus ist das Element, innerhalb dessen der Christ lebt und alle Äusserungen des eigentümlich christlichen Lebens zur Erscheinung kommen. Die Formel ist der technische Ausdruck für den paulinischen Zentralgedanken

hung Jesu ist jüngst A. SCHWEITZER in überzeugender Weise eingetreten; Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911, S. 190 ff. Vgl. auch die jedoch etwas übertriebene Darstellung WETTER's, Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, 1913, S. 37 ff. Weiter H. WEINEL, Biblische Theologie des N. T., 1911, S. 258 und S. 264.

¹ Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«, 1892; vgl. im folgenden auch »Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze«, 1911, S. 78 ff. Dazu ist zu vergleichen J. WEISS, Die Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Paulinische Probleme II, Theologische Studien und Kritiken 1896).

der *κοινωνία* mit Christus.¹ Wenn aber DEISSMANN nachher die Wahrscheinlichkeit behaupten will, dass der lokale Grundgedanke der Formel im *eigentlichen* Sinne aufzufassen sei, so können wir ihm nicht mehr beistimmen.²

Es ist freilich wahr, dass Christus nach der Erhöhung in einer pneumatischen Existenzweise lebt: »Der letzte Adam wurde lebensschaffender Geist, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν« (I Kor. 15, 45). Die pneumatische Natur Christi ist zugleich »himmlisch«, »unsterblich«, »unvergänglich«, »verherrlicht«. Alles das schliesst nicht eine gewisse Stofflichkeit aus, sondern eher ein.³ Ist ja auch der erhöhte, himmlische Christus dem Paulus mehrmals erschienen, und zwar in äusserer, sichtbarer, gewissermassen physischer Gestalt. Wir haben uns die paulinische Anschauung von der Wesensart des erhöhten Christus analog mit seiner Vorstellung von der Wesensart des Geistes Gottes vorzustellen.⁴

Das bedeutet aber keineswegs, dass wir in irgend einer Weise den himmlischen Christus mit dem Geist geradezu zu identifizieren haben.⁵ Dazu zwingt uns auch II Kor. 3, 17 ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν nicht. Das Hauptthema des dritten Kapitels des II Kor. Br. ist die Herrlichkeit des apostolischen Amtes des neuen Bundes. Dieser neue Bund ist eine διαθήκη πνεύματος, also ein Bund, wo der Geist Gottes als herrschendes Prinzip waltet (v. 6). Weil der neue Bund unter der Herrschaft des Geistes steht, so ist er auch ein Bund, wo denen Leben zuteil wird, die darin eingeschlossen werden (v. 6). Da nun das Amt des alten Bundes, das doch nur ein Amt war, das durch geschriebene Gesetze wirken konnte, Doxa zu entwickeln vermochte, wie es Exod. 34 bezeugt, wie viel mehr muss denn nicht das Amt des neuen Bundes, das den Geist als sein Prinzip hat, Doxa zutage bringen (v. 8). Diese Doxa des Amtes des neuen Bundes braucht aber nicht verhüllt zu wer-

¹ Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«, S. 81 f.

² DEISSMANN, a. a. O., S. 91 ff.

³ Vgl. das oben S. 190 f. vom Pneuma Gesagte. DEISSMANN, a. a. O., S. 90 f.

⁴ DEISSMANN, Paulus, S. 87 f.

⁵ Dies tun z. B. DEISSMANN, Die neutestamentliche Formel etc. S. 84 ff.; derselbe, Paulus, S. 85 f.; H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911, II, S. 88 ff.; H. GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes, S. 89 ff. (jedoch mit gewissen Reservationen); J. VIOTTI drückt die Sache so aus, dass »Pneuma die Form ist, worin sich die Person des Auferstandenen und sein Handeln bewegen«, S. 27. Die Selbständigkeit des Geistes im Verhältnis zu Christus wird andererseits betont z. B. von P. FEINE, Theologie des N. T., 1910, S. 455 ff.; A. SCHLATTER, Die Theologie des N. T., II, 1910, S. 320, f.; W. BOUSSET in J. WEISS, Die Schriften des N. T., II, 1908, S. 178.; E. SOKOLOWSKI, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S. 226 ff.

den, wie es im alten Bunde der Fall war. Im Gegenteil, die Träger der neutestamentlichen Doxa können frei und unverhüllt ihre Herrlichkeit leuchten lassen, indem sie auch selbst mehr und mehr von der Doxa durchdrungen werden, so dass sie allmählich in immer höhere Stufen von Doxa verwandelt werden (v. 18). Dass es sich so mit der neutestamentlichen Doxa verhalten muss, wird nun durch ein Zitat aus dem Alten Testament bestätigt: ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρῆται τὸ κάλυμμα (frei nach Ex. 34, 34 LXX). An der Grundstelle handelte es sich aber um Jahwe. In dem Sinne war jedoch das Wort hier nicht zu verwerten. Aber Paulus ergreift hier wie so oft die allegorische Schriftauslegung und sagt: hier ist das Wort κύριος vom Geist zu verstehen. Das ist die Bedeutung der Worte ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Und dann wird es klar: wer sich dem Geist zuwendet — das bedeutet hier: sich in den Dienst des pneumatischen Bundesamtes stellt — der nimmt alle Hüllen weg und spiegelt frei und unbedeckt alle Herrlichkeit des neuen Bundes wieder. — Also, an dieser Stelle ist nach unserer Auffassung derselben nur von allegorisch-exegetischer Identität zwischen dem Geist und Gott, dem Herrn, nicht aber von einer inhaltlichen Identität zwischen dem Geist und Christus die Rede.

An anderen Stellen, wo scheinbare Identifikationen zwischen dem Geist und Christus vorliegen, kann leicht nachgewiesen werden, dass diese nur scheinbar sind.¹ Nein, Paulus weiss sehr wohl zwischen Christus und dem Geist Christi oder Gottes zu unterscheiden. Christus lebt als *wirkliche* Person im Himmel, woher er den Geist sendet, seine Gemeinde regiert, seinen Getreuen hilft, ihre Gebete erhört, und von wo er sich dann und wann seinen Dienern sichtbar offenbart. Der Geist wiederum, wird allerdings oft als eine Person gedacht, aber daneben auch als eine gewissermassen substantielle δύναμις, die in die Menschen, die im Glauben die Taufe empfangen, eingegossen wird. Wenn also gesagt wird, dass der Christ ἐν πνεύματι ist, oder dass πνεῦμα in dem Christen ist, so ist das ganz eigentlich zu verstehen. Wenn dagegen gesagt wird, dass Christus in dem Christen ist und der Christ

¹ I Kor. 15, 45 (»Es wurde der erste Adam eine lebendige Seele und der letzte Adam lebensschaffender Geist«) handelt es sich z. B. nicht um eine *Identifizierung* der Person Christi mit dem Geist Gottes, sondern um die Wesensbeschaffenheit des erhöhten himmlischen Christus, die als pneumatisch bezeichnet wird; vgl. W. BOUSSER bei J. WEISS. — I Kor. 6, 17 (»Wer dem Herrn anhängt, ist mit ihm ein Geist«) besagt, dass die Gemeinschaft des Christen mit Christus, die die beiden zu einer Einheit verbinden, penumatischer Art ist, wie die Gemeinschaft eines Mannes mit der Buhlerin somatischer Natur ist.

in Christus, so muss das in etwas anderer Weise verstanden werden. Die »mystischen« Christusformeln müssen wo möglich so erklärt werden, dass ihr Inhalt mit der Anschauung des Paulus von der Person Christi in Übereinstimmung steht.

Nun könnte man sich ja geneigt fühlen, die betreffenden Ausdrücke psychologisch erklären zu wollen, als spontane Bezeichnungen eines Christusverhältnisses, das rein persönlicher und unsubstantieller, obschon von denkbar innigster Art wäre. War ja bekanntlich die rein persönliche Gemeinschaft des Apostels mit Christus, seinem Heiland und Erlöser, zugleich der aller innigsten und aktuellsten Natur, und sein rein persönlicher, geistiger Verkehr mit der Person des Geschichtlichen und des Erhöhten war ausserordentlich lebhaft. Der Ausgangspunkt des ganzen christlichen Daseins des Paulus war ja eine Offenbarung des erhöhten, geschichtlichen Christus, der sich gnädig des Schuldbeladenen annahm (Act. 9, 22, 26; Gal. 1). Von da an lebte Paulus in dem Bewusstsein, dass er ein Diener und ein Ausgesandter Christi sei, der immer unter den Augen des himmlischen Herrn lebte und wirkte und seine beistehende Hülfe genoss. Auch nach der grundlegenden Offenbarung erschien bisweilen Christus seinem Diener (Act. 22; II Kor. 12), und der Apostel war sich dessen bewusst, dass er die Stimme des Erhöhten vernehmen konnte, und dass er direkte Befehle und Massregeln von ihm empfang (II Kor. 12). Das Bild Christi war ihm stets gegenwärtig, zugleich ermahnend und ermunternd (Phil. 2). Er lebte in dem Bewusstsein, dass er ein besonderer Gegenstand der Liebe Christi war, und selbst war er mit innigster Liebe zu Jesus erfüllt (Gal. 2, 20; II Kor. 5, 14; Röm. 8, 35 ff.; Eph. 3, 19; 5, 2; 6, 24). Das Ziel aller Sehnsucht des Apostels war, mit Christus zusammen zu sein (I Thess. 4, 17; II Kor. 5, 8; Phil. 1, 23). Bis die selige Stunde des unmittelbaren Zusammenseins kommt, ist das einzige Interesse des Apostels, für die Sache des geliebten Herrn zu wirken und ihn selbst und sein Werk zu verkündigen; und seine grösste Ehre ist, dass durch ihn Christus gepriesen und verherrlicht wird (Phil. 1).¹

Der Grundzug des persönlichen Verhältnisses des Paulus zu Christus war ja der Glaube, das Vertrauen auf die Person Christi, des Gekreuzigten, Auferstandenen, Erhöhten und Wiederkommenden, der durch sein Werk die Erlösung vollbracht hatte. Durch die Formen persönlicher Gemeinschaft, die wir hier, obschon nur andeutungsweise, skizziert haben, bekommt jedoch dieser Grundzug des persönlichen Vertrauens ein *tief inniges Gepräge*, das freilich mystischer, obwohl

¹ Vgl. z. B. P. FEINE, Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 462 f.

persönlich-mystischer, Art ist. Und nun meinen wir auch, dass bisweilen die mystisch klingenden Formeln sehr wohl als spontane Ausdrücke dieser innigen Gemeinschaft verstanden werden können. Gibt es ja kaum eine von ihnen, die nicht auch in modernen Zeiten gebraucht wird im Dienste der innigen Liebe, der tiefsten persönlichen Gemeinschaft.

Die betreffenden Formeln dürfen nicht allzu sehr auf die Spitze getrieben werden. Nuancen können jedoch beobachtet werden. Wenn Paulus sagt, er sei *in Christo*, so will er sagen, Christus ist wie ein Element, worin er lebt; er ist ihm wie die Luft dem Vogel und das Wasser dem Fisch. Alles, womit die Worte *ἐν Χριστῷ* verknüpft werden, wird in dasselbe Element mit hineinversetzt. Das Element bestimmt die Daseinsart und die Natur alles dessen, was darin webt und lebt. So wird alles, was Christus zum Element hat, seiner Art nach von Christus bestimmt. Der Glaube in Christus ist der Glaube, der von Christus bestimmt ist; die Liebe in Christus ist die Liebe, die von Christus bestimmt ist; Fesseln in Christus sind Fesseln, die hinsichtlich ihrer Art von Christus bestimmt sind; das Leben in Christus ist das innere Leben, dessen Art und Charakter von Christus bestimmt ist.¹

Christus ist in einem Menschen — das bedeutet wohl bisweilen ganz einfach, dass das Innere eines Menschen Christusähnlichkeit hat. Paulus arbeitet unter Schmerzen darauf hin, dass Christus im Innern der Galater Gestalt gewinne (Gal. 4, 19), d. h. dass ihre Gedanken, ihr Wille, ihre Empfindungen, alles, was ihren sittlichen Charakter ausmacht, den entsprechenden Seelenkräften Christi ihrer Qualität nach gleich werden — dass sie, wie er sich anderwärts ausdrückt, mit dem Sinne Christi (*νοῦς Χριστοῦ*) erfüllt werden (I Kor. 2, 16; vgl. Phil. 2, 5).

Leben bedeutet für mich Christus, das heisst: das einzige Leben, das für mich Wert hat, ist das Leben, dessen Inhalt die Gemeinschaft mit Christus ist. Der Mensch, für den *das* Leben allein einen Wert hat, das von der Gemeinschaft mit Christus ausgefüllt ist, hat vom Tode nichts zu fürchten. Der Tod ist ihm nur ein Übergang zu einem seligen Dasein in ungehemmter Gemeinschaft mit Christus (Phil. 1).²

Eigentümlicher und seltsamer ist jedoch die Vorstellungsweise

¹ Eine Statistik der mit der Formel *ἐν Χριστῷ* verknüpften Begriffe findet sich bei DEISSMANN, Die neutestamentliche Formel »in Christo Jesu«.

² WILHELM LUKEN bei J. WEISS gut: »Christus ist mein Leben, für mich bedeutet Leben Christus; sein Leben geht vollständig in Christus auf. Das gibt ihm auch die Freudigkeit zum Märtyrertode. Sterben kann da für ihn persönlich doch nur Gewinn bedeuten; denn es bringt ihm das Höchste: ganz bei Christus zu sein«.

des Paulus, wonach sein Leben als ein Leben $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ bezeichnet wird. Diese Vorstellungsweise hat darin ihre Pointe, dass nach Anschauung des Apostels das Leben eines Christen, um ein vollkommenes christliches Leben zu sein, eine genaue Parallele zum Lebenslauf Christi ausmachen muss. Das Leben Christi durchläuft die Stadien Tod, Auferstehung, Erhöhung, Parusie. Der Mensch, der mit Christus durch die innigste Gemeinschaft verknüpft ist, hat auch diese Stadien zu durchleben. Der Christ muss »mit Christus« sterben, »mit Christus« leben und auferstehen,¹ »mit Christus« erhöht und verherrlicht werden, »mit Christus« schliesslich geoffenbart werden.

Der Tod mit Christus ist ein Tod in vielfachem Sinne: im Verhältnis zum mosaischen Gesetz (Gal. 2, 19), im Verhältnis zur Sünde (Röm. 6, 2 ff.), zum ganzen fleischlichen Wesen des Menschen (Kol. 2, 8 ff.), zum alten, vergangenen Leben und allem, was ihm seinen Wert verlieh (Phil. 3), zur Welt (Gal. 6, 14), zu sich selbst, seinem selbstsüchtigen Ich (II Kor. 5, 11 ff.). Schliesslich werden an vielen Stellen die äusseren und inneren Leiden, mit denen das Leben des Christen verbunden ist, als Momente des Sterbens mit Christus bezeichnet (Röm. 8, 17; II Kor. 1, 5; 4, 10 ff.; Kol. 1, 24).¹

Wie Christus zu einem neuen Leben auferstand, müssen auch die Christen eine Wiedererlebung und eine Auferstehung durchmachen. Dies »Leben mit Christus« besteht zunächst im Entstehen des neuen Menschen, des neuen Geistesmenschen im Innern eines Menschen, der in Gerechtigkeit, Freiheit und Hingabe an Gott seine Merkmale hat

¹ Hierher gehören nicht nur die Stellen, wo von einem Leiden und Sterben mit Christus ausdrücklich die Rede ist, sondern auch Wendungen, wodurch derselbe Gedanke durch Genetivkonstruktionen zum Ausdruck gebracht wird: παθήματα τοῦ Χριστοῦ (II Kor. 1, 5); τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες (II Kor. 4, 10). Gal. 6, 17 bezeichnet Paulus seine Leiden als τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, die er an seinem Leibe trägt. Hierher gehört auch das eigentümliche Wort Kol. 1, 24: ἀναπαληρᾶν τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου. An allen diesen Stellen bezeichnet der Genetivus nicht bloss den Besitzer, sondern er gibt dem Hauptbegriff eine besondere Qualität. Die Leiden Christi, worum es sich handelt, sind »Christus-Leiden«, die der Christ mit Christus durchmachen muss, damit sein Leben ein echtes christliches Leben, ein Christus-Leben, werde. Auf dieser Beurteilung der Leiden des Christen als Leiden, die der Christ nach dem Vorbild Christi aussteht und als wahrer Christus-Mensch ausstehen muss, beruht die hohe Schätzung des Leidens in der paulinischen Anschauung. Das Leiden ist nicht nur etwas, was der Christ *ertragen* muss, sondern es ist etwas, worüber er froh und stolz sein kann. Es ist eine Gnade leiden zu dürfen (Phil. 1, 29). Ohne Leiden wäre nämlich das Christus-Leben des Christen unvollkommen und dadurch würde es auch sein letztes Ziel, die Verherrlichung mit Christus, verfehlen.

(Röm. 6) es besteht im Leben Christi »im Christen« (Gal. 2, 19 f.); es äussert sich in Freiheit von Schuld, Gesetz, und Herrschaft der kosmischen Geistesmächte (Kol. 2); in Ausübung sittlich guter Werke (Eph. 2); in persönlicher Energie und Autorität (II Kor. 13, 4 ff.); in physisch-leiblicher Kraftentwicklung (II Kor. 4, 10—12). Schliesslich besteht das Leben und die Auferstehung *mit* Christus in der Auferstehung des Leibes am jüngsten Tage (II Kor. 4, 14; Phil. 3, 10 f.).

Der Erhöhung Christi entspricht im Leben der Christen ihre Verherrlichung im Himmel, die als ein *συνδοξασθῆναι Χριστῷ* betrachtet wird (Röm. 8, 17), und ihre Besitznahme des himmlischen Erbes — sie sind ja *συνκληρονόμοι Χριστοῦ* (Röm. 8, 17). Aber schon hier, während des irdischen Lebens, erlebt der Christ seine Erhöhung in die himmlische Sphäre; er ist in die Himmelswelt mit Christus versetzt (Eph. 2, 6), er lebt ein Leben, das mit Christus in Gott verborgen ist (Kol. 3, 3)

Wie Christus einmal am jüngsten Tag wiederkommen und allen Erdenbewohnern erscheinen wird, werden auch die Christen an demselben Tag eine Art Parusie erleben. Ihr inneres Geistesleben, das jetzt unsichtbar ist, wird dann herrlich vor allen offenbar hervorglänzen (Kol. 3, 4).

Damit ist der Parallelismus vollendet. Der Christ hat alle Stadien des Lebenslaufs Christi vollbracht. Der Christus-Mensch ist vollkommen.

Auch diese eigentümliche Vorstellung des Parallelismus zwischen dem Lebenslauf Christi und der Lebensgestaltung des Christen könnte an sich im allgemeinen vielleicht erklärt werden durch das tief empfundene Bedürfnis des Christus innig liebenden Menschen, alles mit dem Geliebten zu teilen und alle seine Erlebnisse nachzuerleben.¹

Allein, mit der psychologischen Erklärung kommen wir nicht überall zum Ziel. Es bleibt in dieser Mystik des Christusverhältnisses bei Paulus ein Rest übrig, der sich allen psychologischen Erklärungsversuchen entzieht. Ich denke an Stellen wie diese: »Ich meinerseits bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gott zu leben. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich selbst lebe gar nicht mehr, Christus lebt in mir« (*ὧ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*, Gal. 2, 20). An die Korinther schreibt Paulus: »Begehrt ihr doch eine Probe dafür, dass Christus in mir spricht. Und der ist wahrhaftig nicht schwach gegen euch, sondern stark unter euch« (II Kor. 13, 3). Hier handelt es sich nicht mehr nur um psychologische Verhältnisse, auch

¹ So scheint z. B. P. FEINE die Sache zu erklären, Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 462 f.

nicht um blosser Analogie. Christus wird geradezu als das *Subjekt* des Lebens bezeichnet, das sich im Inneren des Apostels regt. Das neue innere Leben wird, will Paulus sagen, eigentlich von Christus gelebt. Es ist nur ein Ausfluss des eigentlichen Lebens Christi. Und wenn sich das innere Leben des Apostels in einem ernstesten autoritativen Auftreten den Korinthern gegenüber äussert, so ist es Christus selbst, der dabei wirkt und redet. Als das eigentliche Subjekt und der tragende Grund des inneren Lebens des Christen wird Christus Kol. 3, 3 f. gedacht: »Ihr seid ja gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen. Wenn Christus, euer Leben, offenbar werden wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit«. Weil Christus der Grund und das Prinzip des inneren Lebens des Christen ist, so müssen seine Erlebnisse auch für das innere Leben des Christen, dessen Urquell er ist, Folgen nach sich ziehen. Am deutlichsten wird vielleicht das reale Verhältnis zwischen dem inneren Leben des Apostels zu Christus II Kor. 4, 10—12 zum Ausdruck gebracht: »Wir tragen immerdar den Tod Jesu an unserm Leibe umher, damit auch das Leben Jesu in unserm Leibe sich offenbare (ζῶα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ). Ständig nämlich werden wir bei Leibesleben um Jesu willen in den Tod gegeben, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch sich offenbare (ζῶα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν). Also wirkt sich der Tod an uns aus, das Leben an euch«. Das wunderbare Leben, das Paulus in sich trägt, und das sich nicht nur in rein geistigen Formen äussert, sondern auch in solchen, die sich sogar an seinem Leib vernehmbar machen, ist nichts anderes als das eigene Leben Jesu. Jesu Leben ist in wunderbarer Weise ein innerer Besitz des Paulus geworden. Pauli Leben ist ein Ausfluss aus Christi Leben und trägt dieselben Merkmale der Wunderkraft und der supranaturalen Energie wie die, die dem Leben Jesu selbst zukommen.

An solchen Stellen hilft uns die Psychologie nicht mehr. *Hier ist das Verhältnis zwischen dem inneren Leben des Christen und Christus selbst genetischer und dynamischer Art.* Das höhere Leben, das der Christ lebt, ist als ein Ausfluss des Lebens gedacht, das der erhöhte Christus selbst lebt. Verhält sich die Sache nun so, dann ist es ganz klar, warum Jesus als das eigentliche Subjekt des inneren Lebens des Christen bezeichnet werden kann. Christus kann sich darin und dadurch recht eigentlich persönlich tätig erweisen. Ja, noch mehr, jetzt ist es auch klar, dass die wesentlichen Gestaltungen des Lebens Jesu auch dieselben Gestaltungen in dem Leben des Christen hervorrufen müssen, das ja im Grunde identisch damit ist. Das innere Christus-

Leben des Christen muss dieselben Phasen und Wirkungen aufweisen, wie das Leben Christi selbst. Das Leben des Christen wird notwendig ein Leben *mit* Christus in Auferstehung, Erhöhung und Parusie; und wie dem Leben Jesu ein Sterben entsprach, so muss auch im Dasein des Christen dem wunderbaren inneren Leben ein Sterbensprozess entsprechen. Jetzt verstehen wir auch, dass das Leben Jesu nicht nur als ein *Vorbild*, sondern auch als eine *Kraft* betrachtet wird, die dynamisch auf die Persönlichkeit des Christen wirkt. Diese Kraft wird von Paulus Phil. 3, 10 ἡ δύναμις τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ genannt. »Die Kraft der Auferstehung Jesu« ist wohl die Lebenskraft, die sich in der Auferstehung Jesu mächtig erwies, und die auch Paulus erfahren darf als einer, der mit Christus in Glaubensgemeinschaft steht.¹

Was also den Christismystiker Paulus mit Christus verbindet, ist die *energieerfüllte Lebenssubstanz*, die Christus besitzt, und die denen zu teil wird, die mit Christus in Gemeinschaft stehen. Es handelt sich nicht etwa um irgend ein reales Einwohnen Christi selbst im Inneren des Christen, sondern um ein Einwohnen *des Lebens Christi* in ihm.²

Wir haben oben gesagt, dass das neue Leben des Christen Pneuma-Leben ist. Jetzt sagen wir, dass es Christus-Leben ist. Ist hier ein Unterschied vorhanden? Sind hier etwa zwei parallele Gedankengänge zu konstatieren? Wir meinen nicht. Denn was ist das Leben Christi, und was ist die ihn erfüllende Lebenssubstanz anderes als das Pneuma Christi? Christus hat nach paulinischer Anschauung das Pneuma. Er ist ein Pneuma-Wesen, er ist von Pneuma erfüllt

¹ E. HAUPT betont richtig, dass es sich hier nicht um die sittliche Bewährung im Sinne der Überwindung der Sünde als die Kraft der Auferstehung Christi handelt. Dagegen scheint er zu sehr zu psychologisieren, wenn er so erklärt: »Die Kraft, welche von seiner Auferstehung ausgeht, besteht darin, dass der gesamte Lebensinhalt des Menschen dem des erhöhten Christus gleich wird, dass an die Stelle der sarkischen und innerweltlichen Güter, die der Jude und der Judaist für wirkliche Güter hielt, ihm rein überweltliche Interessen, Ziele, Güter zum Lebensinhalt werden« (Die Gefangenschaftsbriefe in MEYER's Kommentar). HAUPT hat hier nicht die supranaturale, die »metapsychische« Seite des neuen Lebens in Betracht gezogen.

² Durch diese Betonung der Bedeutung des *Lebens* Christus statt Christus selbst gewinnen wir, dass der Persönlichkeit Christi kein Eintrag getan wird, was dagegen geschieht, wenn man sagt, Christus selbst geht in den Menschen hinein. Christus lebt immer als Person im Himmel; sein *Leben*, d. h. seine konkrete Lebenssubstanz, teilt er den Menschen mit in und mit der Geistesausstattung, die bei der Taufe vollbracht wird. Das Leben Christi ist ja vom Gesichtspunkt der Substanz aus nichts anderes als der Geist Christi. Die Stellen, wo gesagt wird, dass Christus selbst im Christen ist, und wo die psychologische Erklärung nicht genügt, müssen also so erklärt werden, dass Christus im Christen ist, insofern als das pneumatische Leben Christi in ihm ist.

(z. B. Röm. 1, 4; I Kor. 15, 45). Das Pneuma bei Christus ist das Prinzip und die von Energie erfüllte Substanz seines Lebens. Wenn nun der Geist Christi dem Menschen verliehen wird, der im Glauben die Taufe empfängt, wird ihm damit das Leben Christi verliehen, das sich nunmehr als wunderbare supranaturale Potenz im Inneren des Christen betätigen kann.¹ Der Geist Christi und das Leben Christi sind inhaltlich identisch. Gemeinsames Teilhaben an diesem Geistes-Leben ist, was Christus und den Christen zu einer Einheit verbindet — die beiden zu ἐν πνεύμα macht (I Kor. 6, 17).

Jetzt verstehen wir auch, dass alles, was vom neuen Leben des Christen als Pneuma-Leben gesagt wird, auch von diesem Leben als Christus-Leben gesagt werden kann. Wie das neue Pneuma-Leben eine Neuschöpfung des menschlichen Wesens bedeutet, als eine καινότης πνεύματος, betrachtet wird, so wird auch das Christus-Leben als eine persönliche Neuschöpfung bezeichnet. »Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung, καινή κτίσις« (II Kor. 5, 17). Von demjenigen, dem die Welt gekreuzigt ist, und der selbst der Welt gekreuzigt ist, gilt, dass alles eine neue Schöpfung, καινή κτίσις, ist (Gal. 6, 14 f.). Die neue Lebensstufe, die der Mensch, der mit Christus gestorben und auferstanden ist, erreicht hat, wird als eine καινότης ζωής, worin der Christ wandelt (Röm. 6, 4), und sein neues inneres Wesen wenigstens indirekt als ein neuer Mensch (Röm. 6, 6) bezeichnet.

Wie das Pneuma-Leben durch die im Glauben empfangene Taufe in einem Menschen zustande kommt, so auch das Christus-Leben in ihm (Röm. 6; Kol. 2; Gal. 3, 27; Gal. 2, 20; II Kor. 13, 5; Eph. 3, 17; Phil. 3, 9). In beiden Fällen handelt es sich um ein durch wunderbare Kräfte in supranaturalen Weise zustande gekommenes Leben, das sich einerseits in religiöser und ethischer Vollkommenheit, andererseits in supranaturalen physischen Wirkungen äussert. Sowohl das Pneuma-Leben als das Christus-Leben mündet schliesslich in eschatologische Daseinsformen aus. Das Endziel des Pneuma-Lebens ist das himmlische Herrlichkeitsleben, und das Endziel des Christus-Lebens ist das endgültige Verherrlichtwerden mit Christus.

Dies Christo-genetische Pneuma-Leben im Inneren des im Glauben

¹ Der Gedanke, dass Christus durch Mitteilung seines Geisteslebens die Menschen mit Leben ausstatte, wird I Kor. 15, 45 durch die Worte ausgedrückt: ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, wo es sich nicht nur um das eigentliche Auferstehungsleben in beschränktem Sinne handelt (HEINRICI), sondern um das neue pneumatische Leben überhaupt, das dem Christen eigen ist, und sich freilich im Auferstehungsleben auswirkt.

getauften Menschen, das das Prinzip seines neuen religiösen und ethischen Habitus in allen seinen verschiedenen Äusserungen ausmacht, ist, was wir das »typisch paulinische Lebensideal« nennen. Diese Lebensidee begegnet uns nun auch in den *spät-paulinischen* Schriften. I Tim. 5, 6 wird von einer ausschweifenden Wittwe gesagt, sie ist gestorben, wenngleich sie lebt, ζῶσα τέθνηκεν. »Der Tod« steht hier in derselben Bedeutung als Röm. 7 und mehrmals bei Paulus. II Tim. 1, 1 hören wir von einem Christus-Leben in echt paulinischem Sinne: »Paulus, durch den Willen Gottes ein Apostel Christi Jesu κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.«¹ Auch die Vorstellung von dem Parallelismus zwischen dem persönlichen Leben Jesu und dem Pneuma-Leben im Christen kennt der zweite Timoteusbrief, wenngleich in der Form eines Zitats: »Sind wir mit ihm gestorben (συναπεθάνομεν), so sollen wir auch mit ihm leben (συνζήσομεν); wenn wir aushalten, werden wir auch mitherrschen (συνβασιλεύσομεν)«, 2, 11 f. Auch der Titusbrief ist mit dem Gedanken der pneumatischen Erneuerung des Menschen vertraut (3, 5). Der durch die Taufe empfangene Geist bewirkt eine vollständige Umgestaltung, eine Erneuerung des Menschen (ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου);² ganz wie im älteren Paulinismus!

Spuren dieser paulinischen Gedanken finden sich auch in dem stark paulinisch beeinflussten *ersten Petrusbrief*. Die Christen sind, wahrscheinlich durch die Taufe, pneumatische Wesen geworden (1, 2; 4, 14; 3, 21), und ihr pneumatisches Wesen wirkt sich als ein vollkommenes ethisch-religiöses Wesen aus. Ihr pneumatisches Wesen wird aber auch hier gewissermassen als Wesensgemeinschaft mit Christus betrachtet, die vor allem durch die Auferstehung und Erhöhung Christi ermöglicht worden ist (1, 3. 21; 3, 18. 21. 22). Diese Wesensgemeinschaft des Christen mit Christus äussert sich in Mitleiden, Mitleben und Mitverherrlichtwerden mit Christus (1, 7 ff.; 2, 24; 4, 1. 13) — Gedanken, welche jedoch durch die Vorstellung von der vorbildlichen Bedeutung Christi ziemlich stark alteriert worden sind.

¹ Die Stelle bildet hinsichtlich des Ausdrucks ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ eine genaue Parellele zu Röm. 8, 2 nach der oben S. 182 gegebenen Erklärung. Die neueren Kommentatoren sehen hier eine auf das zukünftige Leben im eschatologischen Sinne bezügliche Aussage (FRANZ KOEHLER bei J. WEISS, M. DIBELIUS bei LIETZMANN). Auch hier, wie so oft, scheint aber v. HOFMANN das Richtige getroffen zu haben: »Eine Lebensverheissung, die Verheissung des in Christo Jesu vorhandenen und gegebenen Lebens, benennt er hier als dasjenige, zufolge dessen er der Apostel ist, welcher er ist, und ohne dass er es nicht wäre«.

² FR. KOEHLER (bei J. WEISS) erklärt m. E. richtig: »Mit diesem Bad (der Taufe) ist eine Erneuerung, eine Umgestaltung durch die Kraft des heiligen Geistes unmittelbar verbunden«.

Wir haben oben im neunten Kapitel dieser Abhandlung gesehen, dass auch in den paulinischen Schriften das alte jüdisch-apokalyptische Lebensideal häufig vorkommt und ein fest integrierendes Moment der paulinischen Anschauung ausmacht. Jetzt aber haben wir dort das Vorkommen eines anderen Lebensideals konstatiert, das sein Hauptmerkmal darin hat, dass es ein im bekehrten Christen immanentes pneumatisches Christus-Leben ist. Wie verhalten sich nun diese beiden Lebensideale zu einander?

Der Hauptunterschied ist schon durch das eben Gesagte dargelegt; das eschatologische Lebensideal ist eigentlich transzendent und zukünftig, und geschichtlich bestimmt, das pneumatische Lebensideal ist immanent und supranatural-mystisch bestimmt. Es gibt aber deutliche Verbindungslinien zwischen beiden. Zunächst ist zu bemerken, dass sich das eschatologische Lebensideal tatsächlich mit dem immanenten insofern deckt, als auch das immanente Pneuma-Leben in den zukünftigen Äon ausmündet und also eine eschatologische Phase hat — die letzte Stufe des immanenten Pneuma-Lebens ist ja das künftige Herrlichkeitsleben mit Christus nach der Auferstehung. Die Hoffnung des Einzelnen auf ewiges Leben im apokalyptischen Sinne fällt mit seiner Hoffnung auf pneumatisches Herrlichkeitsleben mit Christus zusammen. Nach beiden Vorstellungsweisen wird der Zutritt zum künftigen Herrlichkeitsleben durch die Auferstehung vermittelt, und nach beiden wird schliesslich der Geist als der Grund desselben betrachtet. Der Geist ist es, der im Innern des Menschen ein Leben schafft, der im künftigen Herrlichkeitsleben seinen Höhepunkt erreicht. Derselbe Geist ist es auch, der nach der eschatologischen Betrachtungsweise, zugleich die ἀπαρχή und der ἀρραβών der ζωῇ αἰώνιος ist. Christus ist es ja auch in allen Fällen, der dem himmlischen Herrlichkeitsleben seinen unermesslichen Wert gibt.

Die beiden Lebensideale verhalten sich bei Paulus zu einander so, dass Paulus das ihm schon vorhandene eschatologische Lebensideal organisch mit dem von ihm in typischer Weise ausgebildeten immanenten Lebensideal verbunden hat. Wir können aber nicht das eine aus dem anderen herleiten. Sie haben u. E. verschiedene Ursprünge. Die technische und formelhafte Natur des Begriffes »ewiges Leben« ist bei Paulus niemals ganz verwischt worden; er nennt auch *niemals* das immanente Pneuma-Leben »ewiges Leben«. Aber er hat das alte eschatologische Lebensideal, das für seine Väter sowohl als für die Urgemeinde eine so grosse Rolle gespielt hatte, in den Rahmen seines pneumatischen Lebensideals eingepasst, so dass aus den beiden eine organische, wenngleich keine genetische Einheit geworden ist. Und

das verbindende Element war der Geist. Durch die Idee des Geistes wurde der Gegensatz überwunden und die organische Einheit vollzogen.

In Betracht dieser durch die Pneuma-Lehre des Paulus vollzogenen Zusammenschmelzung der beiden *geschichtlich* genommen disparaten Lebensideale wird es einen nicht Wunder nehmen, wenn es dann und wann schwierig ist, sich für die eine oder die andere Erklärung der Worte ζωή oder ζήν zu entscheiden. Die beiden Ideale werden ja nicht selten in ein und dasselbe zusammengefasst. Das höchste Gut war für Paulus, sowohl als für die Juden und Hellenen, schlechthin *Leben*, und wenn er das programmatische Wort: »Der Gerechte wird aus Glauben das Leben haben« aussprach, so war ihm sicher nicht der Unterschied bewusst, den wir kraft der geschichtlichen und psychologischen Forschung glauben konstatieren zu können.

Wie ist nun dieses typisch paulinische Lebensideal, das Ideal des immanenten pneumatischen Christus-Lebens, entstanden?

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, wendet man sich heutzutage häufig der hellenistischen Religionswelt zu.¹ Es ist ja ganz natürlich, dass der Forscher, der von der hellenistischen Welt an Paulus herantritt, den stärksten Eindruck von den Ähnlichkeiten bekommen muss, die die paulinische Anschauung besonders im Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen aufzuweisen hat. Gehört ja auch Paulus selbst als kulturelle Erscheinung dem Hellenismus an. Seine Sprache ist die der hellenistischen Welt, und die kulturellen Voraussetzungen seiner Verkündigung sind nicht nur die palästinensisch jüdischen, sondern auch die paganistisch hellenistischen.

Was nun die Frage nach dem Verhältnis des Paulus zu der hellenistischen Religionsmystik, wovon wir einige Haupttypen im zweiten Abschnitt dieses Buches geschildert haben, betrifft, so muss zugestanden werden, dass die *Möglichkeit* eines geschichtlichen Einflusses ihrerseits auf Paulus tatsächlich vorliegt, und zwar von sowohl chronologischem als kulturellem Gesichtspunkt aus.² Ja, wir können noch weiter gehen:

¹ Ich weise hier nochmals auf die Literatur hin, die ich S. 145 verzeichnet habe. Die Frage nach dem Verhältnis des Paulus zu den hellenistischen Mysterienreligionen ist besonders in folgenden neueren Arbeiten ausführlich behandelt: A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie; R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen; A. SCHWEITZER, Geschichte der paulinischen Forschung, S. 141 ff.; P. GARDENER, The religious Experience of Saint Paul, 1911; H. A. A. KENNEDY, St. Paul and the Mystery-Religions, The Expositor 1912, 1913; H. BÖHLIG, Die Geisteskultur von Tarsos, 1913; C. CLEMEN, Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, 1913.

² Siehe besonders H. BÖHLIG, Die Geisteskultur von Tarsos, S. 76 ff.; C. CLEMEN, Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, S. 23 ff.

es ist sogar wahrscheinlich, dass eine Anzahl einzelner Züge, Vorstellungen und Worte am besten erklärt werden, wenn man sie angesichts der religiösen Kultur der Welt Pauli betrachtet. Und für die Theologie ist es schliesslich von keinem Gewinn, das Urchristentum so von allem fremden Einfluss abzuschliessen, wie man es bisweilen aus apologetischem Interesse zu tun versucht hat.

Für uns gilt es hier nicht, die betreffende Frage in ihrem ganzen Umfang und in allen einzelnen Momenten zu beantworten. Wir interessieren uns nur für die Frage: hat Paulus das ihm eigentümliche Ideal des pneumatischen Christus-Lebens von der hellenistischen Religionswelt her oder nicht?

Sehen wir zunächst auf den Inhalt dieses typisch paulinischen Lebensideals, so müssen wir bekennen: es ist der hellenistischen Religionswelt vollständig fremd. Diese kennt freilich auch ein religiöses Ideal, das als ein höheres Leben bezeichnet wird. Dies »Leben« ist auch im frommen Menschen immanent ganz wie das pneumatische Leben bei Paulus. Aber bei Paulus bedeutet das neue Leben etwas ganz anderes als das neue Leben für die Hellenisten. Für Paulus bedeutet »Leben« *eine innere pneumatische Potenz, die sich in erster Linie in religiösen und ethischen Wirkungen persönlicher Art äussert* und daneben auch physische Äusserungen aufzuweisen hat, wie Unvergänglichkeit und Doxa. Bei den Hellenisten bedeutete »Leben« immer nur das eine: *göttliche Unsterblichkeitssubstanz*. Der Mensch, der lebt, ist nach paulinischer Anschauung in erster Linie einer, der einerseits Gott liebt, als ein schuldentlastetes, freies Kind Gottes betet und hofft, und andererseits den Nächsten liebt, lauter, wahr und geduldig ist. Nach hellenistischer Anschauung ist der Mensch, der das Leben hat, einer, der im Tode nicht wirklich stirbt, sondern nach dem Grabe sein Dasein bei den Göttern weiter führen kann. Das ist ja schon ein gewaltiger Unterschied.

Weiter, für die Hellenisten war das ideale Leben nur ein Moment des neuen Wesens, worin die Frömmigkeit ihr Merkmal hatte. Das höchste Gut war für die Hellenisten *vergottet zu werden*, Gott zu werden; und zur göttlichen Natur gehörte *auch* Leben als Unsterblichkeit. Die Begriffe »göttliche Natur«, »Vergottung« u. ä. sind Paulus durchaus fremd. Das neue Wesen, die Neuschöpfung, die auch er kennt, deckt sich vollkommen mit dem neuen Leben, das jedoch keineswegs göttliche Natur bedeutet, sondern *eine Gabe ist, die Gott den Menschen gibt, ohne sie zu etwas anderem als Menschen, obwohl lebendigen Geistesmenschen und Christusmenschen, zu machen*.

Das dem Durst nach Leben zu Grunde liegende religiöse Interesse

ist bei Paulus, *Gott gefällig zu sein*. Die Bedingung für den Empfang der Gabe des Lebens ist Sündenvergebung und Gerechterklärung von Seiten Gottes. Was dem Zustand des Lebens seinen hohen Wert gibt, ist, dass er ein Stand der Gerechtigkeit ist, kraft dessen ein Verhältnis vollkommenen Vertrauens und eine Gemeinschaft vollkommener Liebe zwischen Gott und dem Menschen walten kann, das auch im Jenseits nicht aufhören wird. Das dem Lebensdurst der Hellenisten zu Grunde liegende Interesse war, *auf Grund gewonnener supranaturaler Verwandtschaft mit den Göttern in der Nähe der Götter weilen zu dürfen*.

Auf die Frage, wie das neue Leben in einem Menschen zustande kommt, ist die Antwort, die Paulus gibt, eine andere als die, die die Frommen der hellenistischen Welt gaben. Paulus: *das Leben kommt bei dem Menschen zustande, der nach in persönlicher Weise gewonnener Sündenvergebung und gewährter Schuldenerlassung auf Grund der geschichtlichen Heilstat des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers, bei der im Glauben empfangenen Taufe den Geist Christi als Gabe der göttlichen Gnade empfängt*; die Hellenisten: *das Leben kommt bei dem Menschen zustande, der bald durch Gnosis, bald durch eine Reihe von Einweihungszeremonien mit sakramentaler und zwar mit magischer Notwendigkeit wiedergeboren wird und durch die Wiedergeburt göttliche Natur erwirbt*.¹ Bei Paulus herrschen *persönliche* Gesichtspunkte vor, bei ihm handelt es sich um Geben und Empfangen; bei den Hellenisten herrschen *magische* Gesichtspunkte vor. Hier werden die göttliche Natur und das neue Leben in unpersönlicher Weise hervorgebracht bei dem, der die richtige Methode kennt und benutzt. Auch darin zeigt sich die persönliche Art der paulinischen Frömmigkeit, dass für Paulus das neue Leben immer *ein Gegenstand persönlicher Behauptung und Verteidigung* bleibt, damit es nicht verloren gehe. Die Frommen der Mysteriengemeinden wussten kein anderes Mittel, ihre göttliche Natur aufrecht zu erhalten, als immer neue Einweihungen durchzumachen, wenn nicht die erste Einweihung ein für allemal genügend war. Und hierin wird nichts Wesentliches geändert dadurch, dass bisweilen, wie wir gesehen haben, auch die Hellenisten eine göttliche Erwählung kennen. Diese Erwählung manifestiert sich ja nicht in einem freien persönlichen Geben der göttlichen Gnadengaben, sondern nur im Zulassen zu den Mysterien.²

¹ Die Anschauung der Titusstelle, Tit. 3, 5, von der Palingenesie gehört nicht zu dem typisch paulinischen Lebensbegriff und ist übrigens wahrscheinlich unpaulinisch. Wir werden diese Stelle unten im Zusammenhang mit dem johanneischen Lebensideal behandeln. Wenn wir von dieser Stelle absehen, ist die ganze hellenistische Lehre der Wiedergeburt Paulus fremd.

² Siehe oben S. 130 ff.

Aber ist nicht die Rolle der Erlöserpersonen bei Paulus dieselbe wie bei den Hellenisten? Bei Paulus ist ja das neue Leben identisch mit dem Leben Jesu, und das gemeinsame Teilhaben an demselben Leben versetzt den Christen in mystische Gemeinschaft mit Christus, kraft deren er den Tod und die Auferstehung Christi nacherlebt. Auch die Mysterien kennen ein persönliches Verhältnis zu den Mysteriengottheiten. Auch hier wird von einem Tod des Mysten gesprochen,¹ möglicherweise auch von seiner Wiedererlebung *mit der Gottheit*.² Es ist jedoch zu bemerken, dass hier der Tod und die etwaige Wiedererlebung mit der Gottheit *mit zwei Kultmomenten verbunden sind, wodurch sie in symbolisch-sakramentaler Weise vollzogen werden*, während bei Paulus dagegen das Sterben mit Christus und das Leben mit ihm *den ganzen Lebenslauf des Christen umfassen und gerade sein neues religiöses und ethisches Dasein konstituieren*, und nur in dem Masse kultisch bestimmt sind, als diese mystische Gemeinschaft mit Christus bei der im Glauben empfangenen Taufe ihren Anfang nimmt. Sind ja übrigens der Tod und die Wiedererlebung mit Christus nur zwei Momente *einer ganzen religiösen und ethischen Geschichte*, die auch die Erhöhung und die Parusie umfasst, in Analogie mit dem Lebenslauf des geschichtlichen Christus. Und was kann innerhalb der hellenistischen Frömmigkeit aufgewiesen werden, das diesem paulinischen Gedanken entspräche?

Im Hinblick auf diese wesentlichen Verschiedenheiten der paulinischen und hellenistischen Auffassung verlieren die etwaigen gemeinsamen Züge u. E. alle Bedeutung; z. B. dass Paulus sein persönliches Verhältnis zu Christus oft in derselben Weise ausdrückt, wie die Diener einer Isis, eines Mithras u. s. w. es tun.³ Liegt es übrigens nicht in der Natur der Sache, dass persönliche Verhältnisse immer in Kategorien ausgedrückt werden müssen, die dem Gebiet des menschlichen persönlichen und gesellschaftlichen Lebens entnommen sind? Und ist sich dieses nicht immer und überall im grossen und ganzen gleich? Nein, wenn wir das religiöse Lebensideal ins Auge fassen, so werden wir durch die Tatsachen selbst zu der Ansicht gezwungen: *das typisch paulinische Ideal des pneumatischen Christus-Lebens ist nicht durch die Annahme eines Einflusses von Seiten der hellenistischen Frömmigkeit zu erklären*.⁴

¹ Siehe oben S. 119 ff.

² Siehe oben S. 124.

³ Vgl. oben S. 127 ff.

⁴ Die Frage, ob Paulus bei der Ausbildung des ihm eigentümlichen Lebensideals von Philo beeinflusst gewesen ist, erwägt E. v. SCHRENCK in seinem Buch

Wenden wir uns dem Judentum zu, so finden wir dort keinen idealen Lebensbegriff, der sich mit dem paulinischen Begriff des pneumatischen Lebens deckt. Immanente religiöse Zustände bezeichneten die Juden nie als Formen eines höheren *Lebens*. Aber doch führt vom Judentum eine bedeutungsvolle Linie zu Paulus hinüber, *die Anschauung vom Geist Gottes als religiösem und ethischem Prinzip*. Der Hellenismus kennt freilich den Begriff des Geistes, wie es REITZENSTEIN uns schön dargelegt hat,¹ aber wo findet sich dort *der* Geist, von dem das Alte Testament zu reden wusste?²

Seit den Tagen der grossen Propheten war im Judentum die Hoffnung auf eine allgemeine Ausgiessung des Geistes Gottes lebendig, eines Geistes, der ja nicht nur physische und prophetisch-ekstatische Wirkungen mit sich brachte, sondern in erster Linie auch allgemein ethische und religiöse (bes. Ez. 36, 26 f.; II, 19 f.; Joel 2, 28 f.). Das Erlebnis des ausgegossenen Geistes wurde ja auch von der Urgemeinde als eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung erklärt (Act. 2, 16 ff.). Die Neuschöpfung auf Grund des ausgegossenen Gottesgeistes wurde im Alten Testament und im Judentum niemals als ein neues »Leben« bezeichnet; andere Ausdrücke wurden für dieselbe Sache benutzt, aber der Gedanke einer geistigen Eneuerung war prinzipiell da. Die schon alttestamentliche Idee der sittlichen Erneuerung durch den Geist wurde nun von Paulus zunächst *individualisiert* (und damit auch universalisiert). Und dieser Individualisierung lagen die individuellen Erlebnisse zu Grunde, die die älteste christliche Gemeinde erfahren hatte, aber in erster Linie die persönlichen Erlebnisse, die Paulus selbst erfuhr von dem Augenblick der Bekehrung an.

Die Betrachtung des neuen pneumatischen Wesens im Inneren des Menschen als eines Ausflusses des pneumatischen Wesens des auf-erstandenen und erhöhten Christus — der eigentümlichste aller paulinischen Gedanken — erklärt sich am besten als *die Frucht einer durch Vertiefung in die geschichtliche Tatsache der Auferstehung des gekreuzigten*

Die johanneische Anschauung vom »Leben«. Das Resultat seiner Untersuchung fasst SCHRENCK so zusammen: 1). Wirklich beweisen lässt sich ein Zusammenhang zwischen Philo und Paulus in unsrer Frage überhaupt nicht. 2). Eine gewisse formale und allgemeine Beeinflussung des Apostels durch philonische resp. hellenistische Luft ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch nicht wahrscheinlich; a. a. O. S. 55. — Direkte Beeinflussung auf Paulus von Seiten Philos als eines originalen Denkers muss wohl als ausgeschlossen angesehen werden. Und wie es mit »der hellenistischen Luft« steht, haben wir oben gesehen.

¹ Die hellenistischen Mysterienreligionen, S. 136 ff.

² Vgl. E. SOKOŁOWSKI, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, 1903, S. 195 ff.

Christus und das Wesen des Erhöhten gewonnenen Einsicht, dass der Geist Gottes der Geist Christi war, der das Prinzip seines Wesens als des Auferstandenen und Himmlischen ausmachte, eine Einsicht, die durch die persönlichen Erlebnisse des Paulus von dem himmlischen Christus gestützt wurden.

Das pneumatische Lebensideal wurde Paulus dem Inhalte nach von der Religion seiner Väter, von der Geschichte, in deren Mitte er lebte, und von seinen individuellen Erfahrungen gegeben. Dass er die neue Pneumaenergie in seinem Inneren als »Leben« bezeichnete, wurde durch die Analogie des physisch-psychischen vom natürlichen Lebensgeiste bedingten Lebens nahe gelegt.

Die Hauptzüge dieses typisch paulinischen Lebensideals sind also, um sie noch einmal kurz zusammenzufassen: 1) Das ideale Leben ist ein Leben, das den Geist Gottes als sein Prinzip hat, der dem Menschen auf Grund des objektiven Erlösungswerks Christi bei der im Glauben empfangenen Taufe verliehen wird; es ist Pneuma-Leben; 2) dies Pneuma-Leben ist aber identisch mit dem pneumatischen Leben des auferstandenen und erhöhten Christus, dessen Wesen es ausmacht. Deshalb wird Christus als das Subjekt des Pneuma-Lebens im Menschen angegeben; deshalb findet auch eine supranaturale Verbindung und Parallelität zwischen dem Leben des Christen und dem Leben Christi statt; 3) dies Christogenetische Pneuma-Leben im Menschen wirkt sich in die den ganzen religiösen und ethischen Charakter konstituierenden Äusserungen aus, zu denen auch gewisse supranatural-physische Einwirkungen auf das leibliche Wesen des Menschen gehören, wodurch besonders die leibliche Auferstehung und die endgültige Verherrlichung bewirkt werden.

KAPITEL XI.

Das typisch johanneische Lebensideal.

Wenn wir die Worte »typisch johanneisch« aussprechen, so meinen wir damit etwas, was für die Anschauung des vierten Evangeliums und der drei Johannesbriefe typisch ist. Wir haben uns damit keineswegs in der komplizierten Frage über die Autorschaft dieser Schriften und die Einheitlichkeit derselben geäußert. Das ist für unseren Zweck ganz belanglos. Wir suchen einfach nur festzustellen, was diese Schriften meinen, wenn sie in religiösem Zusammenhange die Idee des Lebens gebrauchen, um ein Ideal zu bezeichnen, das für den religiösen Menschen Geltung hat. Wir gehen natürlich nicht davon aus, dass sich eine einheitliche Vorstellung hinter diesem Begriff verberge. Wie es sich damit verhält, werden wir erst im Laufe unserer Untersuchung zu sehen bekommen. Was wir vorläufig ausgeführt haben, ist nur eine Begrenzung des Gebietes unserer Untersuchung auf die Schriften, die wir eben angegeben haben, und dafür haben wir selbstverständlich keine detaillierten isagogischen Voraussetzungen nötig.

Sogar ein oberflächlicher Blick auf die johanneischen Schriften lässt uns erkennen, dass hier die Idee eines idealen Lebens eine ausserordentlich grosse Rolle spielt. »Leben« steht hier als das letzte Ziel der göttlichen Heilsgeschichte, »Leben« ist der Endzweck des Liebeswillens Gottes, »Leben« ist das Resultat des Erlösungswerks Christi, »Leben« ist der grösste Gewinn, den der heilsbringende Glaube mit sich bringt.

Fragt man sich nun, was dies ideale Leben in den johanneischen Schriften bedeutet, so wird man zunächst vor die Tatsache gestellt, dass das Lebensideal sehr oft ganz absolut dasteht ohne nähere weder inhaltliche noch zeitliche Bestimmungen.

Wir hören, dass der Auftrag, den Gott Christus bei seinem Absenden in die Welt gab, darin bestand, der Welt das ewige Leben

zu verkündigen und durch sein Wort zu vermitteln (12, 50). Der Zweck der Sendung Christi in die Welt war, dass die Menschen ewiges Leben bekämen (3, 16). Jesus, der gute Hirte, ist gekommen, damit die Menschen Leben haben (10, 10). *Wann* die Menschen dies Leben bekommen werden, das steht nicht da. Nach seiner Ankunft in der Welt ist auch die Haupttätigkeit Jesu, den Menschen das ewige Leben zu geben. Das tut er als das himmlische Gottesbrot (6, 33), das ja eben »das Brot des Lebens« ist (6, 35). Der gute Hirte gibt tatsächlich seinen Schafen ewiges Leben (10, 28). Selbst identifiziert sich Jesus mit dem ewigen Leben, natürlich als der einzige Vermittler der Gabe des ewigen Lebens: Ich bin das Leben (11, 25; 14, 6). Und als das Leben schlechthin wird er auch von seinen Jüngern anerkannt (1 5, 20). Aber für welche Zeit dies Leben erwartet wird, davon wird kein Wort gesagt. Es wird weiter ganz allgemein gesagt, dass, was Jesus den Menschen während seines irdischen Lebens gibt, ewiges Leben zum Resultat haben wird (4, 14).¹ Um die *Wirkung* der Speise, die Jesus gibt, und nicht um irgend eine *zeitliche* Bestimmung handelt es sich wohl auch in diesen Worten: ἐργάεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλομένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον (6, 27). Was Jesus sagen will, ist nicht, wie lange die Speise, die er gibt, dauern werde; die Pointe der Stelle ist natürlich der unermessliche Erfolg, den der Genuss der wunderbaren Speise für die Speisenden mit sich bringt. Die Präposition εἰς steht als εἰς der Wirkung, nicht als εἰς der Zeit.² Weiter führt uns auch die Stelle Joh. 4, 36 nicht: »Der Schnitter erhält Lohn und sammelt Frucht εἰς ζωὴν αἰώνιον«. Entweder kann man den letzten Ausdruck als Bezeichnung des Resultats³ oder als räumliche Angabe im bildlichen Sinn fassen;⁴ eine zeitliche Bestimmung des ewigen Lebens kann aus den Worten nicht deduziert werden.

In Analogie mit diesen Stellen fassen wir auch 12, 25 auf: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

¹ So richtig E. VON SCHRENCK, Die johanneische Anschauung vom »Leben«, S. 73.

² VON SCHRENCK, S. 73. Ähnlich auch ZAHN: »Nicht um die Nahrung, welche vergeht, sollen sie arbeiten, sondern um die Nahrung, welche ewig bleibt und zu ewigem Leben gereicht«; »εἰς ζ. αἰ. bezeichnet ewiges Leben als Zweck und Ziel, dem die unvergängliche Speise dem, der sie erwirbt und genießt, dienen soll, wie das der Vergänglichkeit unterworfenen, der Verwesung anheimfallende irdische Brot dazu dient, vorübergehend das Leben zu erhalten und somit vergängliches Leben mitzuteilen«.

³ So W. HEITMÜLLER bei J. WEISS und W. BAUER bei LIETZMANN.

⁴ So B. WEISS (bei MEYER) und ZAHN.

ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Ist hier das ewige Leben in den künftigen Äon verlegt, oder steht es auch hier zeitlos? Das Verlieren des eigenen Lebens wird hier in die Gegenwart verlegt im Unterschied zu den Synoptikern, die Futurum, ἀπολέσει, haben. Wird nun der Gewinn des ewigen Lebens in die Zukunft verlegt? Zunächst ist das Verhältnis zwischen φυλάξει und εἰς ζωὴν αἰώνιον so zu fassen, dass εἰς ζ. αἰ. das Resultat des Bewahrens bezeichnet. Wer sein Leben hasst, wird es für ewiges Leben bewahren. Hasst er sein Leben, so bekommt er ewiges Leben. Für welche Zeit gilt das Bewahren? Wir müssen antworten: für die Gegenwart, auf Grund dessen, dass die Verlust des Lebens zur Gegenwart gehört. Dagegen darf nicht das Futurum φυλάξει angeführt werden, das ja das Bewahren mit dem Hassen als Folge desselben verbindet. Auch nicht der Ausdruck ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, denn dieser Ausdruck bedeutet bei Johannes immer einen ethisch bestimmten Bereich, nicht eine Zeitepoche (8, 23; 9, 39; 11, 9; 12, 31; 18, 36 u. s. w.). Auch an dieser Stelle steht das ewige Leben u. E. ganz zeitlos da.¹

Die Worte Jesu bezwecken Leben: sie sind Worte des ewigen Lebens (6, 68). Der Haupterfolg des Glaubens an Christus wird auch als Leben, bezw. ewiges Leben, ohne weiteres angegeben (3, 15).

Diese sehr allgemeine und unbestimmte Anwendung des Lebensbegriffes beweist, dass er hier einen stark formelartigen Charakter hat. Die Leser der johanneischen Schriften müssen sehr wohl prädisponiert gewesen sein, um diese Lebensverkündigung verstehen zu können. Wir, die wir nicht im voraus diese Prädisposition kennen, müssen versuchen, womöglich aus den johanneischen Schriften selbst die Erklärung des Begriffes zu gewinnen.

An verschiedenen Stellen wird nun ganz deutlich gesagt, *dass das ideale Leben eine Grösse ist, die schon jetzt im gegenwärtigen Dasein realisiert wird.*

Wer an Jesus glaubt, hat schon ewiges Leben (3, 36; 6, 47). Wer das Wort Jesu hört und dem glaubt, der ihn gesandt hat, der hat ewiges Leben (5, 24). Wer den Sohn hat, hat das Leben (15, 12). Wer das Fleisch Jesu isst und sein Blut trinkt hat ewiges Leben (6, 54). Die Heilsgewissheit der Gläubigen schliesst die Gewissheit, das Leben zu haben, ein (15, 13). Das Bewusstsein der tätigen Bruderliebe dient als Erkenntnisgrund dessen, dass man vom Tode zum Leben schon hinübergeschritten ist (13, 14); u. s. w. Schon jetzt

¹ Gegen VON SCHRENCK, der an dieser einzigen Stelle die populäre eschatologische Vorstellung vom ewigen Leben wiederfindet, S. 76 f.

ist die Stunde da, wo die auf die Stimme des Sohnes Gottes Hörenden lebendig werden (5, 25).

Aber das ideale Leben ist nicht nur ein Gut, das in der Gegenwart vom Christen erlebt wird, *das ideale Leben ist eine Grösse, die schon vor seiner Verwirklichung im Innern der Menschen irgendwo existiert, ja ausserhalb aller Geschichte eine Existenz hat.* Vor seinem Auftreten in der Menschenwelt existierte das ewige Leben bei Gott, dem Vater, und wurde dann in und mit dem Erscheinen Jesu unter den Menschen offenbar (I 1, 1 ff.). Dieselbe Vorstellung verbirgt sich auch hinter dem Prolog des Evangeliums. Das ewige Leben gehörte mit zum Dasein des Logos vor und ausserhalb aller menschlichen Geschichte.

Es ist weiter eine Stelle zu beachten, *wo das prägnante Lebensideal auch für das Dasein im Jenseits Geltung hat.* Das ewige Leben ist nicht nur ein Gut, das vor der Geschichte existiert und innerhalb der menschlichen Geschichte verwirklicht wird, es ist zugleich ein Wert, worauf man für die Zukunft hofft. Joh. 5, 29 wird das Leben eng mit der Auferstehung verknüpft. Am jüngsten Tag werden alle, die in den Gräbern ruhen, die Stimme des Menschensohnes hören; und sie werden herauskommen, die einen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς), die andern, die da Böses getrieben haben, zur Auferstehung des Gerichts. Es ist ja hier deutlich gesagt, dass das ideale Leben auch nach der Auferstehung existieren wird, also ein Leben ist, das auch in der neuen Welt gelebt werden wird.¹

An noch einer Stelle wird Leben ausdrücklich für die Zukunft in Aussicht gestellt. Joh. 14, 19: »Und noch eine kurze Frist, da sieht mich die Welt nicht mehr, ihr aber seht mich: denn ich lebe und ihr werdet leben«. Es ist nicht leicht zu entscheiden, was für eine Zeit mit dem Futurum ζήσεται beabsichtigt ist. Eine Möglichkeit wäre, dass es sich um die Zeit nach der Parusie handelt.² Dagegen sprechen jedoch: 1. die Worte: Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch (v. 18), passen nicht gut auf die Wiederkunft

¹ Auch wenn man mit VON SCHRENCK erklärt: »eine Auferstehung, die zum Leben gehört«, oder »zu welcher Leben gehört«, »welcher Leben eignet«, so ist hier vorausgesetzt, dass die Auferstehung für die an Jesus Gläubigen Leben mit sich bringen werde. Aber richtig ist die Bemerkung, dass hier nicht gesagt werde, dass die Auferstandenen durch die Auferstehung in einen ihnen gänzlich neuen Zustand gelangen, sondern gemeint ist an unsrer Stelle, dass die, die schon hier Leben haben, auch im Jenseits nach der Auferstehung dieses Leben weiter führen werden; siehe VON SCHRENCK, S. 68.

² So ZAHN, der das Wort auf die Auferstehung bezieht.

Christi am jüngsten Tag. Die gedachte *ὁρραία* der Jünger ist selbstverständlich von ihrer Verlassenheit nach dem Weggang Jesu im Tode zu verstehen, und diese Verlassenheit wird in natürlicher Weise dadurch aufgehoben, dass Jesus nach seinem Tode, und *während die Jünger noch auf Erden leben*, mit ihnen in persönliche Gemeinschaft tritt. 2. Von der Erscheinung Jesu bei der Parusie am jüngsten Tag ist es nicht wohl angemessen zu sagen, dass sie nur von den Jüngern, nicht aber von der Welt geschaut werden wird. Nach johanneischer Anschauung werden ja *alle* Toten die Stimme Jesu am jüngsten Tag hören und dadurch erweckt aus den Gräbern heraustreten, um nachher von Jesus endgültig gerichtet oder endgültig in den Lebenszustand versetzt zu werden (Joh. 5). Das stimmt nicht gut damit überein, dass die Offenbarung Jesu am jüngsten Tag nur den Gläubigen sichtbar werden solle. 3. Was von den neuen Verhältnissen nach der Erscheinung Jesu gesagt wird, scheint besser auf ein irdisches Dasein zu passen als auf ein himmlisches. Vor allem die Worte: »Wir (d. h. Jesus und der Vater) werden zu ihm (dem, der Jesus liebt) kommen und Wohnung bei ihm machen«, das für das himmlische Dasein ein sehr merkwürdiger Ausdruck wäre, ein ganz zutreffender dagegen für eine Gemeinschaft, in die Jesus und Gott mit den gläubigen Erdenbewohnern treten können.

Der Zeitpunkt, wofür hier Leben den Jüngern versprochen wird, ist u. E. die Zeit nach der Auferstehung Jesu. Vom Auferstandenen gilt, dass er sich seinen Jüngern allein und nicht der Welt offenbart. Die persönliche Gemeinschaft, in die der Auferstandene mit seinen Jüngern tritt, ist eine Gemeinschaft, die wahre Aufhebung ihrer Verwaistheit bedeutet, und diese Offenbarung kann sehr passend als ein Wohnungmachen Gottes und Christi bei den Jüngern bezeichnet werden.

Nur ist zu bemerken, dass die Offenbarung Jesu, worum es sich hier handelt, nicht nur das für das Auge sichtbare Erscheinen Jesu während der ersten Zeit nach der Auferstehung umfasst, sondern vor allem und in erster Linie die Offenbarungen *mystischer Art*, die er seine Getreuen mit dem Auge der Seele in mystischer Weise schauen lässt. Diese mystische *θεωρία* wird dadurch begründet, dass Jesus leben wird, und dass auch die Jünger leben werden.¹

¹ Das wird von HEITMÜLLER und BAUER richtig hervorgehoben. Dagegen können wir der Identifizierung des Geistes mit Christus, die diese Ausleger vollziehen, nicht beistimmen. HEITMÜLLER: »Im Geist kommt Jesus selbst. Denn der Geist ist ja im Grunde Jesus Christus selbst« (J. WEISS, Die Schriften des Neuen Testaments, 1908, II, S. 827). So auch M. GOGUEL, La notion johannique

Schliesslich wird das Leben als ein zukünftiges Leben bezeichnet Joh. 11, 25: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ ζήσεται. Mit dem an Jesus Glaubenden verhält es sich so, dass wenn er auch stirbt, so wird er doch leben. Der Tod ist hier selbstverständlich der physiologische Tod. Es wird hier in der Lazaruserzählung gesagt, dass der Tod im tiefsten Sinne den Gläubigen nicht töten kann, sondern dass der Gläubige ein Leben hat, das durch allen Tod hindurch in das Jenseits hineinreicht. Hier wird also von einem Leben gesprochen, das der Gläubige schon unmittelbar nach dem physischen Tode leben wird.¹

Wir haben im vorhergehenden von einem Lebensideal gehört, das mit verschiedenen Zeitpunkten verbunden wird: mit der Zeit vor aller Menschengeschichte, mit der Gegenwart, mit der Zeit nach der Auferstehung Jesu, mit der Zeit unmittelbar nach dem physischen Tode des gläubigen Menschen und endlich mit der Zeit nach der am jüngsten Tag stattfindenden Auferstehung der Toten.

Sind das nun alles auch verschiedene Lebensideale, so dass man sagen könnte, in den johanneischen Schriften wäre in verschiedenen Bedeutungen vom Leben gesprochen? Wir meinen nicht. Vom vorgeschichtlichen Leben wird I Joh. 1, 2 ausdrücklich gesagt, dass es dasselbe ist wie das in der Welt geoffenbarte und von den Jüngern Jesu nachher in der Welt verkündigte Leben. Als Vermittler desselben Lebens wird Christus angegeben, I Joh. 1, 1. Kraft des von Christus vermittelten Lebens, wird der Gläubige nach seinem Tode leben, 11, 25, und das Leben, das die Gläubigen nach der Auferstehung in der künftigen Welt leben werden, bezeichnet nur den Höhepunkt der Lebensspendung Christi, bezw. des Lebensbesitzes des gläubigen Christen, 5, 19 ff.²

de l'esprit, 1902, S. 120 ff. Als richtig müssen wir die Auffassung B. WEISS' ansehen, dass die Vorstellung von einem Kommen Christi im Geiste unserem Evangelisten völlig fremd ist, der den Paraklet überall als den Stellvertreter Jesu und von dem erhöhten Christus bestimmt unterschieden denkt. — Wir verstehen das Empfangen des Geistes und die Offenbarung des erhöhten Christus als zwei verschiedene religiöse Erlebnisse, die sich so zu einander verhalten, dass die Gemeinschaft mit dem Erhöhten neben der Gemeinschaft mit dem Geist und über derselben in dem mystischen Erlebnis der johanneischen Frömmigkeit liegt.

¹ Das Futurum 5, 25 werden wir unten in einem anderen Zusammenhang besprechen.

² Vgl. hierzu VON SCHRENCK, a. a. O., S. 62—78. In Analogie mit der allgemeinen johanneischen Anschauung vom Leben muss dann eine Stelle wie I Joh. 2, 24 erklärt werden: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Es wird hier gesagt, dass Jesus denen, die im Sohn und Vater bleiben, ewiges Leben verheissen hat. Es wird aber nicht gesagt, dass

Das johanneische »Leben« ist also ein Leben, das Ewigkeitsnatur hat. Das johanneische Leben ist eine zeitlose Grösse. Es ist da von Ewigkeit her und dauert bis in die Ewigkeit hinein. Keinen geschichtlichen Beginn hat es und kein geschichtliches Ende. Es ist wie Gott selbst ewig, übergeschichtlich. Nur in den einzelnen Menschen hat es eine Geschichte, insofern als sie durch ein akutes geschichtliches Erlebnis an diesem Leben teilnehmen können, es als inneren Besitz empfangen können. Aber dabei bedeuten die Menschen nur Niederschläge oder Offenbarungspunkte einer unabhängig von allen Menschen vorhandenen Realität. Das Leben ist in keiner Weise abhängig von der Stellungnahme der Menschen dazu. Es existiert und waltet im Dasein als eine im Verhältnis zu den Menschen vollkommen selbständige und absolute Macht.

Eng verwandt mit diesem Ewigkeitscharakter des ewigen Lebens der johanneischen Schriften ist noch ein anderes Merkmal desselben. *Das johanneische Leben hat seinen eigentlichen Ort nicht in der Menschenwelt, sondern in der göttlichen Welt, und zwar als ein Besitz der göttlichen Personen.* Letzteres ist von grossem Gewicht, denn ebenso richtig wie es ist zu behaupten, dass das Leben eine selbständige Existenz unabhängig von der Menschenwelt hat, ebenso falsch wäre es zu sagen, dass das Leben bei Johannes eine Hypostase wäre, dass es also eine selbständige Existenz überhaupt führe. Das ist nicht der Fall.

Der Träger des ewigen Lebens ist in erster Linie Gott selbst. Das Leben, das die Jünger Jesu in der Welt verkündigen, das aber schon vor aller Geschichte existierte, war damals beim Vater (ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, I 1, 2). Der Vater ist der Lebensbesitzer κατ' ἐξοχήν. Er ist der Einzige, der das Leben von keinem anderen empfangen hat, sondern selbst der genügende Grund seines Lebensbesitzes ist: der Vater hat Leben in sich selbst (ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, 5, 26). Deshalb wird der Vater mit besonderer Prägnanz der lebendige Vater (ὁ ζῶν πατήρ) genannt (6, 57). Der Vater ist auch die Urquelle alles Lebens (5, 21). Von ihm geht es dann weiter zu den übrigen Lebensbesitzern über.

diese Verheissung erst in einem zukünftigen Äon verwirklicht werde. Nichts hindert uns, die Verheissung Jesu so zu verstehen, dass sie sich auf die Verbindung bezieht, die zwischen dem Bleiben im Sohn und Vater und dem ewigen Leben *überhaupt* stattfindet. Gegen B. WEISS; vgl. VON SCHRENCK, S. 74 ff. — Der bei Johannes ein paarmal vorkommende Ausdruck ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα (6, 51, 58) heisst so viel als »immer leben« und hat natürlich keine spezifisch eschatologische Bedeutung.

In erster Linie ist das göttliche Leben auf den Sohn Gottes übergegangen. Wie der Vater Leben in sich trägt, so hat er auch dem Sohn verliehen, Leben in sich zu tragen. Der Sohn hat wie der Vater Leben in unbegrenztem Masse und in unverlierbarer Weise, und wie der Vater kann er aus der unbegrenzten Fülle seines Lebens den sterblichen und gestorbenen Menschen in unbegrenztem Masse Leben spenden ohne sich selbst zu berauben und zu erschöpfen. Aber alles das hat er als eine von Gott empfangene *Gabe*. Das unterscheidet ihn vom Vater (5, 26).¹ Denselben Gedanken drückt nach Joh. 6, 57 Jesus so aus: Ich lebe auf Grund des Vaters oder einfach durch den Vater.²

Das göttliche Leben besitzt der Sohn schon als präexistenter und in der Welt waltender Logos: im Logos war Leben (1, 4). Logos ist der Logos des Lebens (1 1, 1); Logos ist lebenbesitzend und lebenspendend zugleich.

Der Sohn besitzt und spendet das Leben nicht nur als übergeschichtlicher Logos, sondern auch als geschichtlicher Christus. Jesus sagt: »Ich bin die Auferstehung und das Leben« (11, 25); »ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (14, 6). Jesus identifiziert sich mit dem Leben als der, der zugleich selbst das Leben besitzt und das Leben gibt (vgl. auch 1 5, 20³). Die nach der Erhöhung Jesu ihren Glauben bekennenden Jünger Jesu wissen, dass Gott ihnen ewiges Leben gegeben hat, und dass dies Leben in seinem Sohn ist (1 5, 11). Das ideale Leben ist im Vollsinn bei Christus zu finden. In demselben Sinne sagt auch Jesus bildlich von sich selbst: »Ich bin das Brot, das lebende, das vom Himmel herabgekommen ist« (6, 51). Indem er selbst Leben hat, ist er auch ζωοποιῶν (5, 21).

Christus ist also neben Gott der eigentliche Träger des Lebens, und zwar als Logos, als fleischgewordener Mensch und als der Erhöhte. Gott und Christus, die göttlichen Personen — da ist der eigentliche und ursprüngliche Ort des Lebens. Die göttlichen Personen sind die eigentlichen Subjekte des Lebenbesitzens.

¹ Vgl. die Auslegung dieser Stelle von ZAHN, Das Evangelium des Johannes, 1908, S. 298.

² Zum Gebrauch der Präposition siehe W. BAUER (bei J. WEISS) zur Stelle: διὰ führt denjenigen ein, dem das Leben verdankt wird. Belege für einen ähnlichen Gebrauch der Präp. διὰ mit Ack. aus der ζωνή bei C. ROSSBERG, De praepositionum Graecarum in chartis Aegyptiis Ptolemaeorum aetatis usu, Diss. Jen. 1909, S. 39.

³ In der Auslegung dieser Stelle schliesse ich mich im wesentlichen B. WEISS an; Die drei Briefe des Apostel Johannes (MEYER), 1900, S. 160 f.

Hiermit haben wir eine ausserordentlich bedeutungsvolle Bestimmung des idealen Lebens der johanneischen Schriften erreicht: *das ewige Leben ist göttliches Leben*. Es gehört seinem Begriff nach weder zur Welt der menschlichen Seelen noch zur Welt der Geschichte. Das ewige Leben ist eine überzeitliche, übermenschliche, übergeschichtliche, wie selbstverständlich auch eine übernatürliche, Grösse, es gehört zur Welt des ewig Göttlichen, es ist an sich eine *metaphysische Grösse*.

Das Ziel des göttlichen Weltplans in Bezug auf die Menschen ist nun, die Menschen dieses göttlichen Lebens teilhaftig zu machen. Wie wir oben gesehen haben, ist nach johanneischer Anschauung der Zweck der Aussendung Jesu in die Welt, dass die Menschen das ewige Leben bekämen. Der Auftrag Gottes an Jesus ist »ewiges Leben« (12, 50). Wenn gesagt wird, dass es die Absicht Gottes mit der Welt ist, die Welt zu erretten, dass das göttliche Ziel bezüglich der Welt die *σωτηρία* ist, so wird der positive Inhalt dieser *σωτηρία* als Ausstattung der Menschen mit dem göttlichen Leben angegeben: »Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. Gott hat ja den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde (*ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος*, 3, 16 f.)«. Einen ähnlichen Parallelismus zwischen der *σωτηρία* und der *ζωὴ αἰώνιος* finden wir 10, 9—10: wer durch die Tür Christus eingeht, wird gerettet; gekommen ist Christus, damit die Schafe Leben haben. 12, 47 ff.: der Endzweck der Ankunft Jesu in der Welt ist, die Welt zu erretten; der Inhalt des göttlichen Auftrags an ihn, als er hinausgesandt wurde, ist, den Menschen ewiges Leben zu vermitteln.

Der Verlauf des auf Lebensmitteilung abzielenden Erlösungswerks Gottes mit der Menschenwelt ist in seinen Hauptzügen folgender. Das äusserste Motiv dieser Lebensmitteilung ist die Liebe Gottes: »Daran ist die Liebe Gottes uns offenbar geworden, dass Gott seinen Sohn, den einzigen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollen« (I 4, 9; vgl. Joh. 3, 16). Gott selbst hat die Initiative dazu ergriffen (6, 32 f.; 12, 50).

Das Mittel, das Gott erfunden hat, um die Menschen des göttlichen Lebens teilhaftig zu machen, ist die Aussendung des einzigen Sohnes in die Welt. Die objektiven Voraussetzungen der Lebensmitteilung hat Christus durch seinen Tod, bzw. seine Auferstehung geschaffen. Er ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hin-

wegnimmt (I, 29. 36). Wie die Schlange in der Wüste »erhöht wurde«, damit die an Wundfieber kranken Israeliten geheilt werden sollten, ist auch Christus am Kreuz »erhöht« worden — ans Kreuz gehängt und damit durch Auferstehung und Himmelfahrt zu göttlicher Herrlichkeit erhoben — damit jeder, der da glaubt, ewiges Leben habe (3, 14 f.; vgl. 8, 28; 12, 32).¹ Christus ist der gute Hirt, der sein Leben für die Schafe hingibt (10, 11). Jesus muss sterben, um die Kinder Gottes zur Einheit zu sammeln (11, 52). Das Weizenkorn muss in die Erde fallen und sterben, um nachher viele Frucht tragen zu können (12, 24). Den Jüngern zugute weicht sich Jesus zum Opfer, damit sie zu Gottes Eigentum geweiht werden mögen (17, 19). Das Blut Jesu reinigt von aller Sünde (I 1, 7). Christus ist durch seinen Tod eine Versöhnung für die Sünden der Menschen geworden (I 2, 2). Gott hat seinen Sohn gesandt zur Sühne für unsere Sünden (I 4, 10).

Der Tod Christi bedeutet in den johanneischen Schriften also ganz wie in den paulinischen die geschichtliche Tat, worauf das ganze Heilswerk beruht. Dadurch sind die Hindernisse weggenommen, die entfernt werden mussten, damit die positive Lebensmitteilung realisiert werden könnte. Die die Menschen von Gott scheidende Schuld musste aus dem Wege geräumt werden, ehe das göttliche Leben ein Besitz der Menschen werden konnte.

Nachdem Christus also die äusseren Voraussetzungen dafür geschaffen hatte, kann er die persönliche Lebensmitteilung an die Menschen vollbringen. Ist ja diese persönliche Lebensmitteilung eben die Sache Jesu und keines anderen. Und in dieser Hinsicht wird in den johanneischen Schriften kein Unterschied gemacht zwischen Christus als dem geschichtlichen Jesus und Christus als dem Auferstandenen, Erhöhten, Himmlischen. Sowohl während des irdischen Lebens Jesu, als während seines Daseins im Himmel nach der Himmelfahrt gilt, dass Christus der grosse Lebensvermittler ist.

In mannigfachen Wendungen wird nun ausgedrückt, dass Jesus den Menschen das Leben vermittelt. Mit einem Wort können wir mit einer johanneischen Aussage die Sache in allgemeiner Weise so ausdrücken: wer zu Jesus kommt, erhält das Leben (5, 40).

Wie geschieht nun dies? Wie geht es zu, dass ein Mensch, der zu Jesus kommt, göttliches Leben erhält? Das ist die Frage, die wir nun zu beantworten suchen wollen.

Sehr allgemein wird die Sache so ausgedrückt: »Wer den Sohn

¹ Vgl. die feinsinnige Auslegung HEITMÜLLER's zu 3, 14 (bei J. WEISS).

hat, hat das Leben» (I, 5, 12). Was bedeutet aber das: »den Sohn haben»? Eine Ausführung des Ausdrucks und zugleich eine Erklärung desselben finden wir in dem unmittelbar folgenden Wort: »Dies habe ich euch geschrieben, damit ihr wisst, dass ihr ewiges Leben habt, euch, die ihr glaubt an den Namen des Sohnes Gottes» (v. 13). Man hat den Sohn dadurch, dass man an ihn glaubt. Wer hat, der glaubt. Wer glaubt, der hat. Es wird nun auch mehrmals gesagt, dass man dadurch Leben gewinnt, dass man an Christus glaubt. »So wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der da glaubt, in ihm ewiges Leben habe. Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe» (3, 14 ff.). »Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben»; und das ist der einzige Weg zum Leben, denn »wer dem Sohn nicht glaubt, wird das Leben nicht sehen» (3, 36). Und weiter: Jesus sagt: »Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt» (II, 25).¹

Was bedeutet aber an Christus glauben nach johanneischem Sprachgebrauch? Darüber brauchen wir nicht im Zweifel zu sein; es bedeutet die Gewissheit — selbstverständlich eine nicht weniger praktische als theoretische Gewissheit — dass *Jesus der Messias ist, der eingeborene Sohn Gottes, von Gott, seinem Vater in die Welt ausgesandt, um dort die Heilstat Gottes auszuführen* (I, 49 f.; 4, 42; 6, 68 f.; 8, 24; 10, 24 ff.; II, 27. 42; 13, 19; 16, 27. 30; 17, 8. 21; 20, 31; I 5, 1. 5).² Diese Gewissheit, die ja keine andere ist als die, die den Inhalt des urchristlichen Glaubens überhaupt ausmacht, deutet aber in der johanneischen Anschauung gewissermassen über sich hinaus auf eine Gewissheit, die, wenn wir so sagen dürfen, auf einer noch höheren Stufe liegt. Es ist nämlich zu bemerken, dass die johanneischen Schriften die Person und das Werk Jesu vorzugsweise von einem Gesichtspunkt aus betrachten, der hier stärker als anderwärts betont wird, nämlich von dem Gesichtspunkt eines Ablegens eines Zeugnisses. Jesus als der in der Welt erschienene und handelnde Gottessohn legt durch seine Person und sein Werk ein Zeugnis ab, um von den Menschen durch Glauben empfangen zu werden. Jesus hat den Menschen eine *μαρτυρία* zu bringen. Diese *μαρτυρία* bringt er den Menschen durch sein Erscheinen überhaupt, durch seine Person, durch

¹ Vgl. noch 6, 40. 47; II, 26; 20, 31.

² Vgl. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, 1896, S. 111 ff. und 406 ff.; B. WEISS, *Der johanneische Lehrbegriff*, 1862, S. 18 ff.

seine Worte, durch seine Taten. Jesus spricht zu Nikodemus: »Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: wir verkündigen, was wir wissen, und wir bezeugen (μαρτυροῦμεν), was wir gesehen, und ihr nehmt unser Zeugnis (μαρτυρία) nicht an. Wenn ich von den irdischen Dingen zu euch redete und ihr nicht glaubt, wie solltet ihr glauben, wenn ich von den himmlischen zu euch rede?« (3, 11 f.). Der Täufer bekennt, dass Jesus eine μαρτυρία vom Himmel zur Welt gebracht hat und konstatiert den tragischen Erfolg: niemand nimmt seine μαρτυρία an (3, 31 ff.). Vor Pilatus bekennt Jesus selbst: »Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen« (18, 37).

Die Erscheinung Jesu in der Welt bedeutet also nicht nur, dass etwas in der Geschichte geschehen ist, was geschehen musste, damit Gott den Menschen die Gabe des Lebens schenken könnte. Die Erscheinung Jesu in der Welt, können wir sagen, hat für die Menschen eine noch unmittelbarere, immer gegenwärtige Bedeutung: sie hat in eigentlichem Sinne *Offenbarungscharakter*, indem sie Zeugnis ablegt von einer göttlichen Wahrheit. Was ist der Inhalt dieser Wahrheit? Es wird oft gesagt: *die Sendung Jesu in die Welt* deutet auf die göttliche Liebe hin, die das Motiv dieser Sendung ausmacht: »Darin ist die Liebe Gottes uns offenbar geworden, dass Gott seinen Sohn, den einzigen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollen« (I 4, 9; vgl. Joh. 3, 16 u. s. w.). Durch seine Sendung in die Welt legt Jesus von der göttlichen Liebe Zeugnis ab. Aber auch in einer anderen Weise tut er dasselbe, durch *sein persönliches Sein*, diesem Grundsatz gemäss: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«. Und demgemäss bekennen die Jünger Jesu: »Daran haben wir die Liebe erkannt, dass jener für uns sein Leben eingesetzt hat« (I, 3, 16). *Die Liebe, die Liebe Gottes*, ist die göttliche Wahrheit, worauf die Tatsache Jesus Christus in der Welt immer hindeutet, und die sie den Menschen offenbart. Die Liebe Gottes, d. h. Gott liebt die sündigen Menschen, das ist die wundervolle Tatsache, die den letzten Gegenstand des christlichen *Glaubens* ausmacht.

Die johanneischen Schriften bezeichnen oft diese Tatsache als eine *Wahrheit*, eine ἀλήθεια, die ein Gegenstand eines *Wissens*, einer γνῶσις, ist. Die γνῶσις und die πίστις haben bei Johannes denselben Inhalt. Christus und Gott sind Gegenstände der γνῶσις, so wie der πίστις. Der äusserste Gegenstand der beiden ist die Liebe Gottes. Das wird kurz und klar in dem Bekenntnis ausgedrückt: ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν (I 4, 16).

So bedeutungsvoll ist diese γνῶσις, dass die Christen einfach als

solche bezeichnet werden, die die Wahrheit erkannt haben, οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν (II 1). Die Offenbarung dieser ἀλήθεια, das Auftreten dieser γνῶσις in der Welt bedeutet eine neue religiöse Epoche in der Welt: »Durch Moses ist das Gesetz gegeben; die Gnade und Wahrheit kam durch Jesus Christus« (I, 17).¹

Die Offenbarung der Wahrheit von Gott ist das Hauptwerk Christi nach johanneischer Anschauung. Jesus sagt den Menschen die Wahrheit, die er selbst von Gott gehört hat (8, 40). Er ist gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen (18, 37). Er selbst ist die Wahrheit (14, 6).

Für die Menschen gilt es nun, diese Wahrheit anzunehmen und sie sich als einen inneren Besitz anzueignen. Die Christen haben die Wahrheit in sich (I 1, 8; II 2; vgl. Joh. 8, 44). Sie sind ἐκ τῆς ἀληθείας (I 3, 19). Sie besitzen das richtige Wissen, die richtige γνῶσις von der Wahrheit (8, 32; I 2, 21; II 1).²

So wie der Glaube ewiges Leben für den Menschen mit sich bringt, der die πίστις hat, so wird das ewige Leben auch dem zuteil, der die wahre γνῶσις hat. In diesem Sinne haben wir dies Wort zu verstehen: »Das ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den alleinigen, wirklichen Gott und deinen Gesandten Jesus Christus« (17, 3). Jesus ist die Wahrheit und das Leben (14, 6); d. h.: indem er den Menschen die wahre Gnosis vermittelt, vermittelt er ihnen auch das göttliche Leben. Diese Gnosis ist bei Johannes nicht ein intellektuelles Wissen von Gott. Es ist, wie oft hervorgehoben worden ist, ein inneres Schauen, eine θεωρία, wirkungskräftiger Art.³ Es ist ein Wissen, das zugleich Erfahrung ist, das umschaffend und neuschaffend im Innern des

¹ ZAHN (wie auch SCHLATTER und andere) legt grosses Gewicht auf die Übereinstimmung dieser Phrase χάρις καὶ ἀλήθεια mit dem alttestamentlichen חַסֵּד וְאֱמֶת. Mag es auch richtig sein, dass der alttestamentliche Ausdruck dem Verfasser vorgeschwebt hat, so ist doch damit nicht sofort entschieden, was er selbst unter den Worten verstanden hat. Die ἀλήθεια muss hier erklärt werden nach der Analogie der allgemeinen johanneischen Anschauung. Und nach dem allgemeinen johanneischen Sprachgebrauch bedeutet ἀλήθεια nicht etwa eine Gesinnung Gottes, die Treue und Zuverlässigkeit Gottes, sondern den spezifischen Gegenstand der Gnosis, die Wahrheit, deren Annahme für die Menschen Heilsbedeutung hat (vgl. hiermit B. WEISS zu Joh. 1, 14; HEITMÜLLER bei J. WEISS).

² Hiervon ist zu unterscheiden der Begriff der allgemeinen Wahrheit, die auch für die vorchristliche und ausserchristliche Menschheit Geltung hat, namentlich als solche, die an der Offenbarung des Logos teil hat. Dieser Begriff der Wahrheit: Joh. 3, 21; 18, 37 (vgl. zur Sache 10, 16; 11, 52).

³ Mit γινώσκειν synonym steht ὁρᾶν 14, 9; I 3, 6 (III, 11); θεωρεῖν 14, 17; θεᾶσθαι I 4, 14.

Menschen wirkt. Es ist ein Wissen, das den Menschen aufs engste mit dem Objekt des Wissens verknüpft, den Menschen in die innigste Gemeinschaft mit Gott und Christus versetzt. Diese »mystische Gnosis« verleiht dem johanneischen Glaubensbegriff seinen eigentümlichen Charakter. Typisch für die johanneischen Schriften ist diese »Glaubensgnosis«, die in der Menschenwelt die subjektive Voraussetzung für den Empfang des göttlichen Lebens ist, wie ja das Heilswerk Christi die objektive Voraussetzung dafür ist.¹

Können wir nun näher bestimmen, wie es geschieht, dass wer die Glaubensgnosis hat, auch das göttliche Leben hat? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir eine uns in den johanneischen Schriften begegnende Vorstellung ins Auge fassen, die das Zwischenglied zwischen Gnosis und Leben ausmacht, wir meinen die johanneische Vorstellung der *Wiedergeburt*. Wir lesen Joh. 1, 12 f.: »So viele ihn (Christus) empfangen haben, denen hat er Anrecht gegeben, Kinder Gottes (τέκνα θεοῦ) zu werden, den an seinen Namen Gläubigen, die nicht durch Blut und nicht durch Fleischeswillen und nicht durch Manneswillen, sondern aus Gott erzeugt sind (ἐκ θεοῦ ἐγέννηθησαν)«. ²

Dieselbe Vorstellung begegnet uns an der bekannten Stelle des Nikodemus-Gesprächs: »Wenn man nicht von neuem geboren wird, kann man das Reich Gottes nicht sehen — — —. Wenn man nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann man nicht in das Reich Gottes kommen« (3, 3. 5). Der erste Johannesbrief wiederholt öfter diesen Gedanken der göttlichen Geburt: »Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde; denn Sein Same bleibt in ihm,

¹ Über das Verhältnis zwischen Glauben und Erkenntnis siehe z. B. A. TRITUS, Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900, S. 117 ff. (»Wie der Begriff des Glaubens dem der Erkenntnis, so wird umgekehrt die Erkenntnis auch dem Glauben angenähert, ist Glaubenserkenntnis und trägt die religiöse Art des Glaubens an sich«; S. 119).

² Hier kreuzen sich zwei eigentlich verschiedene Vorstellungen: das juristische Anrecht geben, Gottes Kinder zu werden, und das organische Zeugen. Die erste Vorstellung erinnert an die paulinische *νόθεσία*, die adoptive Annahme an Kindes Statt. TRITUS bezeichnet sie (wie 8, 32—36) als »einen schwachen Nachklang des paulinischen Gedankens« und betont zugleich die metaphysische Seite der johanneischen Lehre von der Wiedergeburt. Beide Vorstellungen fasst er gut so zusammen: »Was supranatural-mystisch betrachtet Zeugung aus Gott, das ist ethisch-psychologisch betrachtet eine Macht, Gottes Kinder zu werden«; Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900, S. 48—50. Dass der supranaturale, metaphysische Gesichtspunkt bei Johannes vorwiegt, braucht nicht bewiesen zu werden. Vgl. auch H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911, II, S. 548: »Bei Paulus handelt es sich um Kindesrecht, bei Johannes um Kindeswesen«.

und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist» (3, 9). Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren (4, 7). »Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christ ist, der ist aus Gottgeboren, und jeder, der seinen Erzeuger liebt, liebt auch den von ihm Erzeugten» (5, 1). »Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt» (5, 4).

Dieselbe Vorstellung der göttlichen Geburt kommt ausserdem noch da zum Ausdruck, wo die Christen als Kinder Gottes (τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ) bezeichnet werden, I, 12; I 3, 1. 2. 10; 5, 2.¹ Weiter wohl auch da, wo sie einfach als solche benannt werden, die aus Gott (ἐκ τοῦ Θεοῦ) sind, I 3, 10; 4, 1. 2. 3. 4. 6; 5, 19.²

Diese göttliche Geburt ist der Kernpunkt der ganzen johanneischen Frömmigkeit. Durch diese Geburt wird ein Mensch in die göttliche Welt versetzt. Und nicht nur das, dadurch wird der Mensch göttlichen Wesens teilhaftig. Vor der Wiedergeburt ist der Mensch, wie er von Natur her ist, fleischlich. Durch die Wiedergeburt wird er pneumatisch, d. h. nach johanneischer Anschauung göttlich, denn: πνεῦμα ὁ Θεός (4, 24). Die Wiedergeburt ist eine Geburt aus Pneuma. Was aus Pneuma geboren wird, wird selbst Pneuma (3, 5 ff.). Der Wiedergeborene ist nunmehr ein Kind Gottes, nicht nur etwa durch Adoption, sondern dem Wesen nach. Er hat göttliche Natur angezogen, er ist ein göttliches Wesen geworden.³

Die Wiedergeburt vollzieht sich nach johanneischer Anschauung durch Vertiefung in die Glaubensgnosis. Die Jesus aufnahmen, denen gab er das Anrecht, Gottes Kinder zu werden (I, 12). Der Begriff »Jesus aufnehmen« wird gleich nachher von dem Begriff des Glaubens ersetzt: »Die da glauben an seinen Namen«. Also: dadurch dass man Christus im Glauben aufnimmt, erlebt man die Wiedergeburt. Dass eine sehr nahe Verbindung zwischen der Wiedergeburt und der Gnosis stattfindet, zeigt die Stelle I 4, 7 f.: »Jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott«; vgl. I 5, 19—20.

Wie bei Paulus neben dem Glauben die Taufe genannt wurde, auf Grund dessen oder wodurch der Geist dem Menschen verliehen wurde, so bezeichnen auch die johanneischen Schriften die Taufe als den Akt, wodurch die Wiedergeburt vollzogen wird: »Wenn man nicht

¹ Doch nicht immer. Die Kindschaft bezieht sich bisweilen auf eine weitere Sphäre und umfasst auch die Menschen, die sich nur die allgemeine Offenbarung des Logos angeeignet haben, Joh. 11, 52.

² Auch dieser Ausdruck kommt jedoch auch in einer allgemeineren Bedeutung vor, Joh. 8, 47.

³ Vgl. M. GOGUEL, La notion johannique de l'esprit, S. 81; H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 1911, S. 545 ff.

aus Wasser und Geist geboren wird, kann man nicht in das Reich Gottes kommen» (3, 5).¹ Die Vereinigung der beiden Vorstellungen muss wohl so gedacht werden, dass man sagt: nach johanneischer Anschauung bezeichnet die mit der wahren Glaubensgnosis verbundene Taufe den äusseren Akt, wodurch das innere Erlebnis der göttlichen Geburt zustande kommt.

Die Gotteskindschaft selbst ist eine herrliche Frucht der göttlichen Liebesgesinnung gegen die Menschen (I 3, 1); sie versetzt auch die Wiedergeborenen in ein inniges Liebesverhältnis zu Gott (I 4, 7. 8; 5, 1).

Sie wirkt sich notwendig in wahren Christusglauben aus: »Jeder, der glaubt, dass Jesus der Christ ist, der ist aus Gott geboren« (I 5, 1). Der wahre Glaube steht hier als Erkenntnisgrund der Gotteskindschaft (vgl. I 4, 1—3).

Die Gotteskindschaft wirkt sich weiter in sittliche Tugenden aus: in Bruderliebe: »Jeder, der seinen Erzeuger liebt, liebt auch den von ihm Erzeugten« (I 5, 1; vgl. 4, 7); in Weltüberwindung: »Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt« (I 5, 4); in Gerechtigkeit: »Jeder, der die Gerechtigkeit tut, ist aus Gott geboren« (I 2, 29). Ja, wer göttliche Natur als ein Kind Gottes hat, der kann überhaupt nicht sündigen, insofern nämlich als er ein wahres Kind Gottes ist: »Wir wissen, dass jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt; sondern wer aus Gott geboren ist, hält fest an ihm, und der Böse rührt ihn nicht an« (I 5, 18). »Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde; denn sein Same bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist« (I 3, 9).²

¹ Ich sehe hier mit den meisten neueren Autoren eine Anspielung auf die christliche Taufe. Dagegen B. WEISS, der das Wasser als reinigenden Faktor versteht, der die Sünde hinwegnimmt, den Geist als wirkungskräftiges Prinzip eines neuen Lebens und die Beziehung der Stelle auf die Taufe ablehnt, Das Johannes-Evangelium, 1902, S. 110. ZAHN: die Wassertaufe ist die Taufe der Sinnesänderung und Sündenvergebung des Johannes, die Geistestaufe ist die uneigentlicher Weise als Taufe bezeichnete Mitteilung eines neuen heiligen Geistes seitens des kommenden Messias, Das Evangelium des Johannes, 1908, S. 186. Andere behaupten, dass die Stelle später eine Gestalt gewonnen hat, wodurch sie auf die Taufe bezogen werden müsste. So sagt S. A. FRIES, dass die Worte *ὁδατος καὶ* als eine Interpolation anzusehen sind von jemand, der an der Stelle einen Hinweis auf die christliche Taufe sehen wollte; Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet, 1898, S. 93. Ähnlich J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Johannis, 1908, S. 18. Auch SPITTA bezeichnet die Vorstellung von der Taufe an dieser Stelle als sekundär, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910, S. 84 f.

² Vgl. hierzu P. GENNRICH, Die Lehre von der Wiedergeburt, S. 47, und H. WINDISCH, Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908, S. 266 ff.

Die Gotteskindschaft bringt schliesslich Freimütigkeit und Zuversicht im Gedanken an das Weltende mit sich. Sie verbürgt den Wiedergeborenen die selige Hoffnung, Gott einmal zu sehen, wie er ist, und ihm gleich zu werden (I 3, 2).

Wir sehen also, dass das durch die Wiedergeburt gewonnene göttliche Wesen alles in sich schliesst, was den Inhalt des Christenstandes ausmacht. Alles, was der Christ, eben als Christ, ist, hat und wirkt, fällt mit seiner göttlichen Natur zusammen, oder es sind Erscheinungsformen, wahrnehmbare Äusserungen derselben.¹

Wir haben oben gesagt, dass bei Johannes das ewige Leben das höchste Gut *κατ' ἐξοχήν* bedeutet. Jetzt entsteht also die Frage: wie verhält sich das Ideal des ewigen Lebens zu dem Ideal des durch die Wiedergeburt gewonnenen göttlichen Wesens?

Dass auch das ewige Leben eine Folge der Wiedergeburt ist, braucht nicht bewiesen zu werden, sondern es liegt in der Natur der Sache. Indirekt wird dieser Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt und dem ewigen Leben wenigstens angedeutet an der Hauptstelle der Lehre von der Wiedergeburt, im Nikodemus-Gespräch. Wer nicht die Wiedergeburt erlebt, kann das Reich Gottes nicht sehen. Diese Vorstellung des Reiches Gottes wird gleich unten durch die Vorstellung des ewigen Lebens ersetzt (v. 15). Wird das Resultat des objektiven Erlösungswerks Christi und der subjektiven Erlebnisse des Glaubens und der Wiedergeburt des Menschen erst als das Reich Gottes im Anschluss an die gemeinchristliche Terminologie bezeichnet, so wird es später durch die johanneische Lieblingsidee des ewigen Lebens zum Ausdruck gebracht.²

Schon die Bezeichnung der Wiedergeburt als einer Geburt aus Wasser und *Geist* schliesst ja den Gedanken ein, dass dem Wiedergeborenen Leben verliehen wird. Denn der Geist ist hier wie immer im Urchristentum ein Prinzip des Lebens, und wo der Geist ist, ist auch Leben: *τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιόν* (6, 63).³

Wir müssen also annehmen, dass nach johanneischer Anschauung der Mensch durch die Wiedergeburt, durch die Geburt aus Gott, die Geburt aus Pneuma, zum Leben geboren wird. Und in der Vorstellung der Geburt selbst liegt ja auch, dass das Leben nicht nur den

¹ Über die Analogie der Sohnschaft Christi zu der Kindschaft der wiedergeborenen Menschen siehe TITIUS, a. a. O., S. 51 f.

² Vgl. HEITMÜLLER bei J. WEISS: »Der Begriff des ewigen Lebens, der v. 14 ff. beherrscht, deckt sich im Grunde mit dem des Reiches Gottes, der v. 3 ff. im Vordergrund steht«; Die Schr. d. N. T. II, 1908, S. 745.

³ Vgl. M. GOGUEL, La notion johannique de l'esprit, S. 82.

Wiedergeborenen als Gabe, etwa durch einen neuen göttlichen Entschluss, verliehen wird, sondern dass das Leben in organischer Weise durch die Wiedergeburt, die freilich selbst ein göttlicher Gnadenbeweis ist (vgl. I, 12), wenngleich kraft eines supranaturalen Vorgangs, bewirkt wird.¹

Ist nun das ewige Leben als Resultat der Wiedergeburt mit dem durch die Wiedergeburt gewonnenen göttlichen Wesen *identisch*, oder ist es nur eine *Seite* desselben? Mit anderen Worten, umfasst das ewige Leben den ganzen neuen sittlichen und religiösen Charakter, den wir oben als Inhalt des neuen göttlichen Wesens bezeichnet haben, umfasst es die Liebe, die Gerechtigkeit, die Freimütigkeit, die Freude des Gotteskindes u. s. w., oder bedeutet es etwas, was an der Seite alles dessen liegt als ein zweites Moment des göttlichen Wesens neben dem neugewonnenen sittlich-religiösen Charakter?

Die meisten Forscher sehen mit verschiedenen Modifikationen in dem johanneischen Begriff des ewigen Lebens eine Zusammenfassung der dem Gläubigen zu teil gewordenen Heilsgüter.

A. TITIVS z. B. sagt geradezu, dass das Leben bei Johannes den Inbegriff aller Heilsgüter bedeutet.² Ja, mit dem Gedanken des ewigen Lebens in der Gegenwart ist »die Summa der Religion« im Sinne des Johannes bezeichnet.³ Es umfasst sowohl religiöse als ethische Güter. Es ist ein »religiös-ethisches Gut«.⁴ Das ewige Leben als der Inbegriff alles dessen, was den Zustand des Christen als Christen ausmacht, und alles was daraus erfolgt — das ist die gewöhnliche Auffassung der Bedeutung des johanneischen Lebensideals.⁵

¹ Eine interessante Parallele zu der Stelle von der Geburt aus Pneuma im vierten Evangelium bildet eine altchristliche Interpolation in der ursprünglich jüdischen Schrift *Vita Adae et Evae*, wo das ewige Leben ausdrücklich mit der Wiedergeburt in Verbindung gebracht wird. Die Stelle lautet: *tunc veniet super terram amantissimus rex Christus filius dei resuscitare corpus Adæ et cum eo resuscitare corpora mortuorum. Et ipse filius dei veniens baptizabitur in flumine Jordanis et, dum egressus fuerit de aqua Jordanis, tunc de oleo misericordiæ suæ perunguet omnes credentes in se. Et erit oleum misericordiæ in generationem et generationem eis, qui renascendi sunt ex aqua et spiritu sancto in vitam æternam*; *Vita Adae et Evae*, herausgegeben und erläutert von WILHELM MEYER, Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Classe, Bd. XIV, Abt. 3, 1878, S. 235—236. Hier wird also gesagt, dass das Öl der Barmherzigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit denen zu teil werden wird, die aus Wasser und heiligem Geist ins ewige Leben wiedergeboren werden müssen. Das ewige Leben ist das Ziel und das Resultat der Wiedergeburt.

² Die johanneische Anschauung etc., S. 22 ff.

³ TITIVS, S. 30.

⁴ TITIVS, S. 28.

⁵ A. SCHLATTER, Die Theologie des Neuen Testaments, 1910, II, S. 118:

Ein Versuch, den Begriff des ewigen Lebens etwas bestimmter zu fixieren, ist von E. VON SCHRENCK in seiner Abhandlung: Die johanneische Anschauung vom »Leben«, gemacht worden. SCHRENCK empfiehlt, die sittliche Liebe und damit die sittliche Betätigung überhaupt nicht in den Inhalt des Lebens einzuschliessen, sondern dieselbe als notwendige und unmittelbare Folge des Lebens zu betrachten. »Demzufolge wird man sagen können: Leben ist nach Johannes der selige Zustand, in welchen der Mensch — dem Elend und der Verdammnis der Sünde entnommen — in die Gemeinschaft mit Gott durch Christus versetzt ist und die Kraft unauflöslichen Daseins gewonnen hat».¹

Eine etwas speziellere Auffassung des johanneischen Lebensbegriffes ist auch bei B. WEISS zu finden, der in dem Wort Joh. 17, 3 eine Definition dessen sieht, was das ewige Leben bei Johannes ist. WEISS sagt auf Grund dieser Stelle, dass das wahre Leben bei Johannes das Erkennen Gottes zum Inhalt hat, ein Erkennen, das ein geistiges Anschauen, ein Sichversenken in das höchste Erkenntnisobjekt ist.²

Andere Forscher betonen, dass der johanneische Lebensbegriff nicht einheitlich ist, sondern in verschiedener Weise erklärt werden muss je nach den verschiedenen Bestandteilen, woraus das vierte

»Er (Johannes) braucht ein Wort, das Gottes Werk auf den ganzen Bestand des Menschen bezieht und seinen absoluten Inhalt andeutet. Dafür hat er unter den Worten, die Israels Hoffnung und Jesu Verheissung aussprechen, die Formel ewiges Leben gewählt«. H. J. HOTZMANN: »Das Leben umfasst, trotz der im Prolog stattfindenden Anknüpfung an allgemeine Begriffe der Logospekulation, im weiteren Fortgange die Fülle aller für die messianische Zeit verheissenen Heilsgüter«, 1911, II, S. 579. P. FEINE: »Es ist Gottesgemeinschaft in umfassendem Sinne, Lebens- und Wesensgemeinschaft mit Gott, ein Sein mit Gott in religiöser und ethischer Vollkommenheit«, Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 700. Ähnlich weiter schon K. R. KÖSTLIN, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, 1843, S. 234; H. WENDT, Die Lehre Jesu, 1901, S. 245; O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, 1887, S. 761; H. JACOBV, Neutestamentliche Ethik, 1899, S. 428; J. GRILL, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I, 1902, S. 306; W. HEITMÜLLER, Die Schriften des Neuen Testaments, herausgeg. von J. WEISS, 1908, II, S. 758 ff.; G. B. STEVENS, Theology of the New Testament, 1901, S. 224 ff.; W. BAUER sagt zu Joh. 1, 4 vom Licht und Leben: »Beide Begriffe sind so inhaltreich wie nur möglich zu nehmen« (bei LIETZMANN); H. WEINEL, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1911, S. 478 f.

¹ A. a. O., S. 160. W. KARL, Johanneische Studien, I, 1898, warnt davor, »die eschatologische Transzendenz in ethische Immanenz zu verflüchtigen« (S. 6), und bestimmt den Lebensbegriff so: das Leben, die Summe überirdischer göttlicher Gaben und Kräfte (S. 7).

² Das Johannes-Evangelium, 1902, S. 458; vgl. Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T., 1903, S. 611; Der johanneische Lehrbegriff, 1862, S. 10 f.

Evangelium zusammengesetzt ist. So S. A. FRIES, der bisweilen einen spiritualistischen, bisweilen einen eschatologischen, schliesslich auch einen realistischen Lebensbegriff eigentlichen Sinnes konstatiert. Im letzten Falle soll es sich um leibliches Leben, um ein nicht sterben müssen, handeln. So Joh. 6, 47—51; 8, 51—56; 11, 25 f.¹

Unsere bisherige Untersuchung dürfte dargelegt haben, dass wir es im vierten Evangelium nur mit *einem* Lebensbegriff zu tun haben. Leben ist überall das metaphysische göttliche Leben, das durch Gottes Gnade auch den Menschen zuteil wird.

Was ist nun der Inhalt dieses göttlichen Lebens? Wir können nicht mit B. WEISS in Joh. 17, 3 die Antwort finden. Wenn Leben Gottschau wäre, wie könnte dann gesagt werden, dass Gott selbst Leben hat? Recht scholastisch scheint uns die Antwort zu sein, die WEISS gibt, das Leben Gottes bestehe darin, dass er »beständig sich selber schaut in seliger Selbstgenüge«.² Übrigens bedeutet stilistische Identität bei Johannes nicht immer sachliche Identität. Jesus *ist* die Auferstehung, 11, 25, weil er die Auferstehung vermittelt. Die Worte Jesu *sind* Leben weil sie Leben bezwecken, 6, 63. Ist es ja auch die allgemeine Anschauung der johanneischen Schriften, dass Glauben und Erkennen das Leben vermitteln, nicht aber mit dem Leben identisch sind.

Zunächst sind einige Stellen zu beachten, wo die Bedeutung des idealen Lebens ganz klar ist. Dies ist der Fall Joh. 11, 25. Jesus hat zu Martha gesagt, dass ihr Bruder Lazarus auferstehen werde. Wenn Martha ihm antwortet, sie wisse, dass er auferstehen werde am jüngsten Tag, spricht Jesus, *er* sei es, der die Toten auferwecke und das Leben gebe, und dann: »Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt; und jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird nimmermehr sterben«. Hier wird der Begriff Leben in der ersten Hälfte der Aussage vom Ausdruck »nimmermehr sterben« in der zweiten ersetzt. Wer das Leben hat, für den bedeutet der physiologische Tod nichts. Er wird immer seine Existenz weiter führen, er wird nimmermehr sterben, nie zum Hades hinuntersinken. Das ideale Leben manifestiert sich an dieser Stelle genau wie das Ideal der Athanasie der hellenistischen Frömmigkeit, das wir oben kennen gelernt haben. Nicht wirklich sterben, auch wenn man stirbt, durch den Tod hindurch seine Existenz weiter führen — das ist ja das Wesen der Athanasie.

Dies Ideal der Athanasie begegnet uns auch anderwärts in den

¹ S. A. FRIES, Det fjärde evangeliet och Hebréer-evangeliet, 1898, S. 91—96, 119—122.

² Das Johannes-Evangelium, S. 176.

johanneischen Schriften. So an einer Stelle, wo es sich um den Untergang der Welt in eschatologischem Sinne handelt, I 2, 17: »Die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit«. Das sichtbare Universum wird verschwinden und vergehen. Der Gläubige wird dabei nicht untergehen. Er ist mit einer Lebenskraft ausgestattet, die ihn am Leben erhalten wird. Er hat ein unvergängliches Leben, Athanasie.

Joh. 8, 51 verneint Jesus, dass der an ihn Glaubende überhaupt sterben könne. »Wenn jemand mein Wort hält, wird er den Tod nicht schauen ewiglich«. Der Gläubige kann natürlich nicht im gewöhnlichen Sinne sterben, weil er Unsterblichkeit hat.

Dass das ideale Leben Unsterblichkeit bedeutet, geht auch aus der Stelle Joh. 6, 48 ff. hervor: »Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter assen in der Wüste das Manna und starben. Das eben ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, dass man davon isst und nicht stirbt. Ich bin das Brot, das lebende, das vom Himmel herabgekommen ist: wenn jemand von diesem Brot isst, der wird in Ewigkeit leben«. Man muss das Wort sterben, v. 49 und v. 50 in demselben Sinne fassen, und zwar im eigentlichen Sinne. Die Väter starben. Jesus verhilft dem Menschen dazu, dass er nicht stirbt. Dies Nichtsterben wird als ein in Ewigkeit leben bezeichnet. Die Pointe der ganzen Ausführung liegt ja eben in diesem Vergleich zwischen dem Sterben der Väter und dem Leben derer, die das himmlische Jesus-Brot essen. Wird ja dieser Gedanke noch einmal am Schluss der ganzen Rede wiederholt, wo auch noch einmal das Leben, das Jesus gibt, zum Tod der Väter in Gegensatz gestellt wird: »Das ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, nicht wie bei den Vätern, die assen und sterben mussten: wer dagegen dies Brot isst, wird ewiglich leben« (v. 58). Und dies Leben, das die das Himmelsbrot Essenden erhalten, wird ausdrücklich mit dem Leben identifiziert, das der Vater und sein Sohn leben (v. 57). Was ist das anders als göttliche Athanasie? Auch hier ist also das Lebensideal so viel wie ein Unsterblichkeitsideal.

Zu beachten sind weiter die Stellen, wo das Leben mit der Auferstehung in Verbindung gebracht wird. Joh. 6, 39 f.: »Das ist der Wille des, der mich gesandt hat: nichts von dem, was er mir gegeben, verloren gehn zu lassen, sondern es aufzuwecken am jüngsten Tage. Das nämlich ist meines Vaters Wille, dass jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, ewiges Leben haben und ich ihn am jüngsten Tage auferwecken soll«. Das ewige Leben wirkt sich in Auferstehung aus. Es ist nicht etwas, was erst auf die Auferstehung folgt,

sondern etwas, was die Auferstehung mit sich bringt. Wer das Leben hat, kann nicht in den Hades verbannt werden, noch kann sein leibliches Wesen vergehen. Das Leben, das der Gläubige besitzt, ist eine Kraft, die auch für die Leiber eine belebende Kraft ist. 11, 25: »Ich bin die Auferstehung und das Leben« — Jesus erweckt Tote und gibt Leben, d. h. er gibt ein Leben, das sich in Auferstehung auswirkt.¹

Dieselbe Verbindung zwischen Leben und Auferstehung begegnet uns schliesslich Joh. 5, 21 ff. Wer an Jesus glaubt, hat Leben. Dies Leben ist identisch mit dem Leben, das Gott selbst und Christus selbst haben. Dies Leben wird den Menschen schon jetzt (νῦν v. 25) verliehen, aber in noch höherem Masse in der Zeit der apostolischen Verkündigung (ἐρχεται ὥρα), wo das Werk Jesu noch grössere und schönere Früchte tragen kann als jetzt. Endlich wird sich dies im Inneren der Gläubigen eingeschlossene Leben in eine ἀνάστασις ζωῆς auswirken, eine Auferstehung, die Leben zum Merkmal und Leben zur Folge hat. Was anders kann dies so beschaffene Leben sein als göttliche Athanasie, die den Menschen durch das Werk Christi schon jetzt und besonders in der nächsten geschichtlichen Zukunft verliehen wird, und das auch im Jenseits den Gläubigen Auferstehung ihrer Leiber und ununterbrochene Existenz ermöglichen wird.²

Wir haben in einer Reihe von Stellen gefunden, dass das Leben bei Johannes so viel als Athanasie bedeutet. Früher haben wir konstatiert, dass das Leben bei ihm göttliches, metaphysisches Leben ist. Das stimmt auch sehr wohl mit einander überein. Was die Person Gottes angeht, ist ja ein anderes Leben in prägnantem Sinne schwer vorstellbar als ein Leben, das Lebenskraft, Aphtharsie, Athanasie bedeutet.

Nun findet sich bei Johannes keine einzige Stelle, wo dem Leben ein anderer Inhalt zugeschrieben werden muss. Überall, wo das Leben näher bestimmt wird, wird es als göttliche Athanasie charakterisiert. An allen anderen Stellen steht das Wort »Leben« ganz formelartig da ohne irgend welche näheren Bestimmungen. Deshalb wagen wir die

¹ So auch B. WEISS, Das Johannes-Evangelium, 1902, S. 343: »Nach bekannter Metonymie bezeichnet er sich als den Vermittler der Auferstehung und des wahren Lebens, das er schon hier schafft, und das die Voraussetzung der Auferweckung am jüngsten Tage ist«.

² Bedeutet Leben hier so viel als Athanasie, so ist es möglich dieser Stelle eine klare, einheitliche Erklärung abzugewinnen. Man hat viel darüber diskutiert, ob es sich v. 25 um »geistiges« oder »leibliches« Leben handle. Beides ist falsch, wenn man die Worte »geistig« und »leiblich« in vulgärem Sinne fasst. »Lebendig werden« bedeutet so viel als von göttlicher Athanasie erfüllt werden. »Tot sein« bedeutet, die göttliche Lebenssubstanz nicht zu haben, sondern wesentlicher Auflösung anheimgefallen zu sein.

These aufzustellen: *Leben in idealem, prägnantem Sinne bedeutet in den johanneischen Schriften immer göttliches dynamisches Unsterblichkeitsleben, das auf Grund der Gnade Gottes und des Werkes Christi durch die Wiedergeburt auch den Menschen in der Welt mitgeteilt wird.*¹

Der Gegensatz des Lebens, der Tod, ὁ θάνατος, das Verderben, ἡ ἀπώλεια, bedeutet dann ein Zustand des Menschen ohne dies göttliche Leben. Während der Mensch durch die Gabe des Lebens eine Kraft zur unaufhörlichen göttlichen Existenz erhalten hat, ist er ohne dasselbe ein Gegenstand ungehemmter Auflösung seines Wesens, die in die endgültige Verödung und Zerstörung des Menschen ausmündet. Wie der Mensch, der das Leben hat, ein Gegenstand der göttlichen σωτηρία ist, ist der, der das Leben nicht hat, ein Gegenstand der göttlichen κρίσις. Wie die σωτηρία vom positiven Gesichtspunkt aus darin besteht, dass der Mensch mit dem göttlichen Leben ausgestattet wird, so besteht die κρίσις darin, dass der Mensch der vollständigen Auflösung seines Wesens preisgegeben wird.

Unsere Antwort auf die oben aufgestellte Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Leben und dem durch die Wiedergeburt zustande gekommenen göttlichen Wesen lautet nun: *das Leben als göttliche Athanasie ist ein Moment des göttlichen Wesens, das die metaphysisch-physische Seite desselben ausmacht, das aber nicht die dazu gehörenden spezifisch religiösen und ethischen Momente in sich schliesst.*

Die Teilnahme an dem göttlichen Unsterblichkeitsleben ist nach johanneischer Anschauung das letzte Ziel des religiösen Strebens der Menschen und die höchste Gnadengabe Gottes an sie. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Eigenschaft, um eine Fähigkeit, nicht sterben zu müssen, sondern das Leben ist eine konkrete Realität, wir können wohl sagen, eine göttliche Substanz, eine dynamische Potenz, die von den göttlichen Personen auf die ungöttlichen Menschen übergeht.²

¹ Dagegen darf nicht angeführt werden, dass die ^{πρῶτη}Bruderliebe als der Erkenntnisgrund des Vorhandenseins des Lebens in einem Menschen bezeichnet wird, wie es I 3, 14 der Fall ist. Der ganze erste Johannes-Brief hat als Hauptzweck, die Leser des Besitzes des idealen Lebens bewusst und gewiss zu machen. Die Beweisführung ist: keine Bruderliebe ohne göttliches Wesen, kein göttliches Wesen ohne göttliches Leben; also wo Bruderliebe ist, da ist auch göttliches Leben. Der Gedanke I 3, 14 erhält durch 3, 9 ff.; 4, 2. 7; 5, 1 seine Ergänzung.

² Ganz deutlich kommt diese konkrete Auffassung des Lebens Joh. 10, 10 zum Ausdruck: »Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und vollauf haben« — vollauf, natürlich an dem, was den Inhalt des Lebens ausmacht (vgl. B. WEISS z. St.). Durch καὶ περισσὸν ἔχωσιν wird natürlich nichts Neues hinzugefügt, was Jesus gäbe (HOLTZMANN: Seligkeit, Neutest. Theol., 1912, II, S. 579; ZAHN: »alle zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Dinge«, Komm. z. St.); der

Dies göttliche Leben ist, wenn es in der Welt auftritt, wie eine Leuchte, die ihr Licht in der Welt verbreitet (1, 4; vgl. 8, 12). Der Besitz des göttlichen Lebens bedeutet als Moment des durch die Wiedergeburt gewonnenen göttlichen Wesens für die Menschen metaphysische Wesensverwandtschaft mit Gott und dem Sohn Gottes. Auf Grund dieser Wesensverwandtschaft können die Menschen mit den göttlichen Personen unmittelbar in innigster Weise verkehren. Weil sie das göttliche Leben haben, können sie selbst den auferstandenen und erhöhten Christus im mystischen Verkehr schauen (14, 19), und wo er ist, da können auch sie sein (12, 25 f.), wie ja auch die Stellung der Gotteskinder überhaupt nach allgemeiner johanneischer Anschauung eine unmittelbare, mystische Gemeinschaft mit Gott und Christus ermöglicht.¹

Der Besitz des göttlichen Lebens ist als völlig real zu betrachten. Er ist aber nicht mechanischer Natur. Er kann verloren gehen. Der Christ fällt ja, trotz des ihm innewohnenden göttlichen Wesens, tatsächlich in Sünden, und er kann sich wieder von Gott und Christus entfernen. Da läuft er auch Gefahr, des göttlichen Lebensbesitzes verlustig zu gehen. Ein Christ, der gesündigt hat, kann aber durch die Fürbitte eines Bruders wieder aufgerichtet werden. Dadurch wird ihm dieser Bruder ein Mittel, den Lebensbesitz zu erhalten (1 5, 16).

Schliesslich kennt das vierte Evangelium noch ein Mittel, diesen Besitz des göttlichen Lebens aufrecht zu erhalten: das Geniessen des pneumatischen Fleisches und Blutes Christi im Sakrament des heiligen Abendmahls. Dadurch tritt der Christ in eine so innige Gemeinschaft mit dem erhöhten, pneumatischen Christus, dass das göttliche Leben, das das Wesen des Erhöhten erfüllt, auch in den ihn Geniessenden übertragen werden kann: »Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn erwecken am jüngsten Tag. Denn mein Fleisch ist wirklich Speise und mein Blut ist wirklich Trank. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, in mir bleibt er, und ich in ihm« (6, 54 ff.).

Die Hauptzüge des religiösen Lebensideals johanneischen Typus sind also:

- 1) Das ideale Leben ist göttliches Leben, das in erster Linie von

Ausdruck will die quantitative Reichlichkeit der göttlichen Lebenssubstanz hervorheben, womit die Menschen auf Grund der Tat Christi erfüllt werden.

¹ Für die Vorstellung der mystischen Gemeinschaft des Christen mit Gott und Christus kann ich auf meine Abhandlung *Om lifvets idé hos Paulus och Johannes samt i de s. k. Salomos öden*, Uppsala 1911, S. 165 ff., hinweisen. Siehe auch W. KARL, *Johanneische Studien*, I, 1898, S. 98 ff.

den göttlichen Personen, Gott und dem Sohn Gottes als Logos und Christus, besessen wird, und das vor seiner Offenbarung in der Menschenwelt eine Existenz hat, die von aller menschlichen Geschichte unabhängig ist.

2) Das letzte Ziel des Liebeswillens Gottes ist, die Menschen dieses göttlichen Lebens teilhaftig zu machen. Die Hindernisse dafür werden durch das objektive Erlösungswerk Christi aus dem Wege geräumt.

3) Der Mensch erlangt das göttliche Leben dadurch, dass er durch Vertiefung in die Glaubensgnosis und den Vollzug der Taufe die Wiedergeburt erlebt, wodurch er göttliches Wesen anzieht, ein Kind Gottes in supranaturalem Sinne wird.

4) Das durch die Wiedergeburt gewonnene göttliche Wesen umfasst einerseits den religiösen und sittlichen Charakter des Christen in allen seinen Auswirkungen, andererseits aber auch die metaphysisch-physische göttliche Unsterblichkeitssubstanz. Diese göttliche Unsterblichkeitssubstanz als reale, konkrete Kraft ist der spezifische Inhalt des Begriffs des idealen »Lebens« in den johanneischen Schriften.

Von demselben Lebensideal, das wir als das für die johanneischen Schriften typische bezeichnet haben, finden wir nun auch Spuren in anderen neutestamentlichen Schriften.

Die Vorstellung von einem Leben, das als eine Wirklichkeit im Dasein existiert, unabhängig von aller menschlichen Geschichte, das aber durch das Erlösungswerk Christi ein Besitz der Menschheit geworden ist, begegnet uns II Tim. 1, 10, wo von Christus gesagt wird, er habe den Tod seiner Macht beraubt und Leben und Unvergänglichkeit, *ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν* ans Licht gebracht. Durch den Zusatz *καὶ ἀφθαρσίαν* wird das Leben hier ausdrücklich als *metaphysisches Leben* in oben angegebenem Sinne bezeichnet und ist also identisch mit dem Lebensbegriff johanneischen Typus. Dies metaphysische Leben wird I Tim. 6, 16 als göttliches Leben *κατ' ἐξοχὴν* bezeichnet. Gott ist der Einzige, der in ursprünglicher und absoluter Weise dies Unsterblichkeitsleben besitzt: Gott ist der König der Könige, der Herr der Herren; er ist *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*. Dies göttliche Unsterblichkeitsleben kann durch Gottes Gnade auf Grund des Erlösungswerks Christi ein Besitz auch des sündigen und irdischen Menschen werden. Das geschieht dadurch, dass der Mensch der *göttlichen Natur* teilhaftig wird. Diese Vorstellung begegnet uns in konkreter Weise im zweiten Petrusbrief, wo das religiöse Ideal darin besteht, dass ein Mensch Anteil an der göttlichen Natur erhält, *κοινωνία θείας φύσεως*,

kraft deren er dem in der Welt herrschenden Verderben entrinnt (I, 4) Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass durch die Worte ζωή und εὐσέβεια, v. 3, eben der Inhalt dieser göttlichen Natur seinen zwei Seiten, Athanasie und religiös-ethischem Charakter, nach, angegeben wird. Ausdrücklich wird das Gewinnen dieser göttlichen Natur als durch die wahre Gnosis vermittelt gedacht, I, 3 (vgl. I, 5. 6. 8; 2, 20; 3, 18).

Der Gedanke der die göttliche Natur vermittelnden *Wiedergeburt* kommt auch an einigen Stellen ausserhalb der johanneischen Schriften vor. Jak. I, 18: »Nach seinem Gnadenwillen hat er uns gezeugt durch das Wort der Wahrheit (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας), auf dass wir seien wie Erstlinge seiner Schöpfung (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων)«. »Die Christen haben dieser Stelle nach eine Geburt erlebt, wobei Gott selbst als der Erzeuger tätig gewesen ist. Das Mittel der Zeugung, die zeugende Kraft, ist das Wort der Wahrheit, das unter Hören, Schauen und Tun in die Seelen aufgenommen wird (v. 22 ff.). Das Resultat der göttlichen Geburt, nämlich die dadurch gewonnene göttliche Natur, gibt den Wiedergeborenen eine erhabene und bevorzugte Stellung in der Welt, die Stellung einer ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων. Das neugewonnene Wesen schliesst auch Leben ein. Das kann allerdings durch religiöse Verirrung verloren gehen. Wer aber einen solchen Verirrten von seinem irrigen Wege bekehrt, der rettet dessen Seele vom Tode, von der Auflösung seines inneren und äusseren Wesens, der der Mensch anheimgefallen ist, der das göttliche Leben nicht hat oder desselben verlustig gegangen ist (5, 20).¹

Die Wiedergeburt durch die zeugende Kraft des göttlichen Wortes ist ein im ersten Petrusbrief² wiederkehrender Gedanke: »Ihr seid neugezeugt (ἀναγεγεννημένοι) nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen (οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου), durch Gottes lebendiges und ewiges Wort« (I, 23). Als Wiedergeborene werden die Leser des Briefes, ganz wie die neu Eingeweihten der hellenistischen Mysterien, mit neugeborenen Kindern (ἀρτιγέννητα βρέφη) verglichen, die in der unverfälschten göttlichen Wahrheit der apostolischen Verkündigung, wie in lauterer Milch, die Nahrung für

¹ Ich fasse die allerdings zweideutigen Worte: » — — wird seine Seele vom Tode erretten und eine Menge von Sünden bedecken« so auf, dass die Seele die Seele des Sünders bedeutet, dass aber die letzten Worte den Gewinn ausdrücken, den die christliche seelsorgerische Tat mit sich bringt für den, der den Abgefallenen von seinem irrigen Wege bekehrt hat.

² Vgl. zum folgenden R. PERDELWITZ, Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes, 1911 (Rel. gesch. Vers. und Vorarb. XI, 3).

ihr Wachstum suchen und finden sollen (2, 2). Wie von Leben erfüllte Bausteine, sollen sie zusammengefügt werden zu dem »pneumatischen Bau« der Gemeinde derer, die nunmehr durch das neue göttliche Wesen, das sie durch die Wiedergeburt angezogen haben, ein auserwähltes Geschlecht (γένος ἐκλεκτόν), ein wahres Gottesvolk mitten in der ungöttlichen Welt bilden, wo sie noch als Beisassen und Fremdlinge leben (2).

Das durch die Wiedergeburt gewonnene göttliche Wesen, das sich in vollkommene Sittlichkeit, in christlichen Glauben und feste Zuversicht auswirkt, schliesst auch nach Anschauung des ersten Petrusbriefs Leben ein, das auch hier so viel als *Unvergänglichkeit* ist. Der Verfasser ermahnt die verheirateten Männer, ihren Frauen die ihnen zukommende Ehre zu erweisen als denen, die mit ihnen der Gnade des Lebens teilhaftig sind (συνκληρονόμοι χάριτος ζωῆς, 3, 7; vgl. 4, 6, wo das ideale Leben wenigstens indirekt als göttliches Unsterblichkeitsleben bezeichnet wird).¹ Der Besitz des durch die Wiedergeburt gewonnenen göttlichen Lebens hat für die Wiedergeborenen die selige Hoffnung zur Folge, niemals sterben zu müssen, sondern einmal die künftige Herrlichkeit gewinnen zu dürfen. »Gott hat uns nach seiner grossen Barmherzigkeit für eine lebendige Hoffnung neu-gezeugt« (ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζωσαν, 1, 3)².

Wie im vierten Evangelium die göttliche Geburt mit dem äusseren Akt der *Taufe* verbunden war, so auch im *Titusbrief*. Die Taufe wird hier λουτρὸν παλιγγενεσίας genannt, d. h. ein Bad der Wiedergeburt. In der Taufe vollzieht sich der wunderbare Prozess, wodurch der

¹ Gegen diese Erklärung der Stelle darf nicht angeführt werden, dass die Frauen als »Miterben« der Gnade des Lebens genannt werden. Κληρονόμος bedeutet nicht nur den Erben eines ihm in der Zukunft zu teil werdenden Gutes, sondern auch im allgemeinen den Besitzer eines Gutes überhaupt, gleichgültig, ob es ein schon in Besitz genommenes oder ein erst in Besitz zu nehmendes sei. Dies in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch der LXX (κληρονομεῖν für ἔχειν). Im N. T. ist besonders zu vergleichen Hebr. 11, 7. Vgl. weiter J. BEHM, Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament, 1912, S. 89 ff.

² Befremdend scheint die unmittelbare Verknüpfung der Wiedergeburt mit der Tatsache der Auferstehung Christi an dieser Stelle (vgl. auch 3, 21, wo eine ähnliche Verbindung zwischen der Taufe und der Auferstehung Christi gemacht wird). Die zeugende Kraft ist ja sonst das Wort Gottes (1, 23). Die betreffende Verbindung hat nicht darin ihre Erklärung, dass ja die Auferstehung Jesu und der auferstandene Herr selbst nur durch das Wort des Evangeliums denen lebendig und gegenwärtig wurden, die nicht die Auferstehung Jesu selbst mit erlebt hatten (P. GENNRICH, a. a. O., S. 44 f.), sondern darin, dass bei der Wiedergeburt, bzw. der Taufe, das Leben des Auferstandenen selbst, von den die Wiedergeburt Erlebenden angezogen wurde. Hier ist also ganz wie Tit. 3, 5, eine johanneische Vorstellungsweise mit einem paulinischen Gedanken vermischt.

Mensch ein neuer Mensch wird, ein göttlicher Mensch, oder nach der paulinisierenden Ausdrucksweise des Titusbriefes, ein pneumatischer Mensch.¹

Nach Anschauung des *Hebräerbriefes* besteht das Elend des menschlichen Lebens darin, dass die Menschen in ununterbrochener Todesfurcht leben müssen (2, 15). Christus hat aber die Macht des Todes vernichtet (2, 14). Dies hat er getan als einer, der selbst ein unzerstörbares Leben (ζωή ἀκατάλυτος) besitzt (7, 16). Als Träger dieses unzerstörbaren Lebens kommt Christus Melchisedek gleich, der auch, über allen Tod erhoben, immer lebendig ist (7, 8). Und dies im Unterschied von den den Zehnten empfangenden Leviten, die ja sterbliche Menschen (ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι) sind (7, 8). Als der immer Lebendige, als der, der selbst unvergängliches Leben besitzt, kann Christus durch sein Erlösungswerk und seine Fürbitte bei Gott den sterblichen Menschen unvergängliches Leben vermitteln. Kraft dieses unvergänglichen Lebens, das den Menschen auf Grund des hohepriesterlichen Eintretens Jesu verliehen wird, werden die, die dies Leben empfangen haben, niemals sterben. Sondern selbst am jüngsten Tage, wo Erde und Himmel erschüttert werden und das Geschaffene vergehen wird (12, 26 f.), werden die Menschen am Leben erhalten werden, die sich dem »Vater der Geister« untergeordnet haben (12, 9) und in Gerechtigkeit geglaubt haben (10, 38), im seligen Schauen des Herrn (12, 14). Auch hier beherrscht also der Begriff des Lebens johanneischen Typus, der Begriff des idealen Lebens als Athanasie in physisch-metaphysischem Sinne, die Gedankenwelt.²

Wir haben hiermit eine durch eine grosse Anzahl der neutestamentlichen Schriften gehende Anschauung verfolgt, wonach das religiöse Ideal, das mit dem Begriff des Lebens, ζωή, ζωή αἰώνιος, ἀθανασία, ἀφθαρσία, ζωή ἀκατάλυτος, ausgedrückt wird, im wesentlichen in Unvergänglichkeit und Usterblichkeit besteht. Diese *Athanasie* hat sich als eine *metaphysische Grösse* erwiesen, als eine Potenz, die zunächst und ursprünglich zur göttlichen Welt gehört, die aber durch Gottes Gnade auch den sterblichen Menschen zuteil werden

¹ Siehe zu dieser Stelle P. GENNICH, Die Lehre von der Wiedergeburt, S. 7 ff.; PERDELWITZ, a. a. O., S. 38 f.; M. DIBELIUS bei LIETZMANN zur St.

² Diese Züge der Vorstellungswelt des Hebräerbriefes, dieser Gegensatz der Tatsache der Sterblichkeit und des Ideals der Unsterblichkeit, hätte G. H. GILBERT aufnehmen sollen in seinem Aufsatz The Greek Element in the Epistle to the Hebrews, The American Journal of Theology, XIV, 1910, S. 521 ff.

kann. Die Teilnahme der Menschen am göttlichen Unsterblichkeitsleben kommt dadurch zustande, dass der Mensch eine *Wiedergeburt* (*παλιγγενεσία, ἀναγεννάσθαι, ἄνωθεν γίγνεσθαι*) erlebt, wodurch er göttliche Natur, *θεία φύσις* anzieht. Diese göttliche Natur wirkt sich in den sittlichen und religiösen Charakter des Wiedergeborenen aus und umfasst alle ethischen und religiösen Lebensäußerungen eines Christen. Aber daneben umfasst sie auch ein spezifisches Gut, das mit dem Wort *ζωή* und Synonymen bezeichnet wird, und das in Unvergänglichkeit, Athanasie, in eigentlichem Sinne besteht.

Diese Vorstellungsweise, wonach das Ideal der Athanasie den Menschen durch göttliche Wiedergeburt realisiert wird, haben wir oben kennen gelernt als eine Vorstellungsweise, die die hellenistische Religionsmystik vollständig und in typischer Weise beherrschte.¹ Auch dort bedeutete Leben in prägnantem Sinne so viel als göttliches Unsterblichkeitsleben. Auch dort ging es als ein Moment in das göttliche Wesen ein, das durch die Wiedergeburt im Menschen entstand. Wir sehen also, dass das hellenistische Schema der subjektiven Erlösung, wonach diese durch Wiedergeburt und dadurch vollzogenes Aneignen göttlichen Wesens verwirklicht wird, schon im ältesten Christentum wiederzufinden ist.

Überall in der hellenistischen Welt stiess die Verkündigung des Evangeliums Jesu mit der Verkündigung der hellenistischen Religionsmystik zusammen. Die Verkündiger des Evangeliums schlossen sich ganz naturgemäss den Vorstellungen dieser Mystik an und fanden darin Formen, in welche sie die Wahrheiten des Evangeliums Christi giessen konnten. Somit machten sie diese Wahrheiten auch denen zugänglich, die wegen ihrer allgemeinen kulturellen und religiösen Erziehung nicht die Fähigkeit besaßen, sich eine in jüdische Formen gekleidete Messiasverkündigung anzueignen.

Vorausgesetzt, dass die obige Analyse im wesentlichen richtig ist, müssen wir nun entschieden geltend machen, dass in Betreff der Frage des geschichtlichen Verhältnisses des Christentums zu der hellenistischen Religionsmystik und der Abhängigkeit jenes von dieser die Beweispflicht nicht denen obliegt, die sie in positiver Weise beantworten, sondern denen, die eine geschichtliche Abhängigkeit von Seiten des Christentums verneinen.

Hier kommt man aber nicht mit Einzelheiten für oder gegen aus; es handelt sich um ganze Vorstellungsweisen, ganze Gedankenbahnen. Wer hier nicht selbst sieht und hört, der kann durch keine »Beweise«

¹ Siehe oben S. 115 f. und 142 f.

überführt werden. Der »Beweis«, den wir liefern, liegt in dem Hinweis auf das im zweiten Abschnitt dieses Buches Gesagte zum Vergleich mit dem, was wir in diesem Abschnitt ausgeführt haben.¹

Allein, bei allem dem ist ernstlich hervorzuheben, dass durch den Anschluss der urchristlichen Verkündigung an hellenistische Formen, im Christentum nichts Wesentliches verloren gegangen noch verfälscht worden ist. Der durchgreifende Unterschied zwischen der hellenistischen Mystik und dem Christentum darf durchaus nicht verwischt werden: hier *die geschichtliche Person Jesu*, des Gekreuzigten und Auferstandenen, dort ungeschichtlicher Mythos; hier *heils-geschichtliche wirkungskräftige Erlösungstat*, dort intellektuelle Offenbarung und mythologische Analogieen; hier waltet *das Persönliche*, dort das Supranatural-Mysteriöse; hier herrscht *das echt Sittliche und Religiöse* vor, dort das Physische und Sachliche. An den durchgreifenden Unterschied in Betreff des *Inhalts* der Sittlichkeit und des Gottesverhältnisses braucht ja hier nicht erinnert zu werden. Die Hauptzüge der christlichen Frömmigkeit — *Sünde, Schuld, Gnade, Versöhnung und Vergebung* — sind alle auch in dem Typus christlicher Frömmigkeit, womit wir uns zuletzt beschäftigt haben, immer noch unverhüllt und lebendig geblieben *trotz* des deutlichen Anschlusses an das hellenistische Schema. Es kam freilich eine Zeit, wo durch die hellenistischen Vorstellungen die Grundbegriffe des Christentums in gefährlicher Weise getrübt und verfälscht wurden. Diese Entwicklung aber ist im Neuen Testament, obschon angebahnt, so doch nicht tatsächlich begonnen.

Hierzu kommt noch ein sehr erheblicher und charakteristischer Unterschied. Das neutestamentliche Christentum hat niemals die mit der Verkündigung Jesu eng verbundene *Eschatologie* aufgegeben. Auch in den Kreisen, in die die hellenistischen Vorstellungsweisen eindrangen, blieb man dem Gedanken an die Parusie Jesu und die Auferstehung der Toten am jüngsten Tage treu. Das Lebensideal des johanneischen Typus bildet insofern eine eigentümliche Synthese hellenistischer und jüdisch-christlicher Denkweise.

Zeigt sich ja schon dieser synthetische Charakter des johanneischen

¹ Zu solchen wertlosen Einzelheiten rechne ich auch z. B. die rabbinische Aussage, dass der Proselyt, der das Tauchbad empfangen hatte, als neugeboren galt; er war »wie ein Säugling am ersten Tage, wie ein Kind, das eben geboren ist«. G. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, S. 111; P. GENNRIICH, a. a. O., S. 39. Wohl zu bemerken ist, dass es sich hier nur um eine bildliche Ausdrucksweise handelt, in der hellenistischen Religionsmystik und im Christentum dagegen um einen realen supranaturalen Vorgang im Innern des Menschen.

Lebensideals, wenigstens was die johanneischen Schriften anbelangt, auch darin, dass die Hauptformel dieses Lebensideals, ζωὴ αἰώνιος, ein echt jüdischer Terminus ist, während der Inhalt, der dieser Formel zukommt, ἀθανασία, echt hellenistisch ist.

So zeigt es sich, dass auch das Christentum johanneischen Typus dem Wesen des Evangeliums Jesu treu geblieben ist. Es hat sich gewissermassen *das formale Schema* der hellenistischen Erlösungslehre angeeignet. Dadurch sind zwar metaphysische und supranaturale Gesichtspunkte und Gedanken zu einer Bedeutung gekommen, die sie in der Verkündigung Jesu noch nicht besaßen. *Die wesentlichen Grundwahrheiten* des ursprünglichen Evangeliums von dem Reiche Gottes und dessen Heilsschätzen sind jedoch im Neuen Testament immer bewahrt und unbeschädigt erhalten worden.

Schluss.

Wir stehen am Schluss unserer Untersuchung über die religiöse Lebensidee im Neuen Testament. Wir haben bei dieser Untersuchung gefunden, dass der Begriff des Lebens von den neutestamentlichen Schriftstellern in weiter Ausdehnung in Anspruch genommen wird, um ein religiöses Ideal auszudrücken, das als Ziel des religiösen und ethischen Strebens dasteht oder als Gegenstand der religiösen Hoffnung gilt.

Die neutestamentliche religiöse Lebensidee hat sich indessen als nicht einheitlich erwiesen. Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften meinen nicht immer ein und dasselbe, wenn sie von Leben in prägnantem Sinne sprechen. Es sind verschiedene religiöse Werte, die sie mit dem Begriff des Lebens bezeichnen.

Es hat sich bei unserer Untersuchung herausgestellt, dass wir im Neuen Testament mit drei Haupttypen in Betreff des religiösen Lebensideals zu tun haben. Der erste Typus, den wir als den »synoptischen« bezeichnet haben, weil er besonders klar in den synoptischen Evangelien ausgeprägt ist, ist so zu charakterisieren: *das ideale Leben bedeutet das Dasein der Gerechten im künftigen Äon nach der Auferstehung der Toten, das Dasein in ewiger Seligkeit und Gottesgemeinschaft.* Dieses Lebensideal ist also ein rein *eschatologisches Ideal*. Dies eschatologische Lebensideal war wohl das spezifische Lebensideal der christlichen Urgemeinde. Wenn man dort von Leben in prägnantem Sinne sprach, so meinte man das Leben im Jenseits, in das man durch die Auferstehung einzugehen hoffte. Begegnet uns ja auch dies eschatologische Lebensideal vor allem in der Apostelgeschichte und in der Apokalypse des Johannes. Von der Urgemeinde hat aber auch Paulus diese Lebensidee übernommen, der oft vom ewigen Leben im synoptisch-eschatologischen Sinne spricht. Auch in den spätpaulinischen Briefen, in den Pastoralbriefen, ist die spezifisch eschatologische Lebensidee gekannt.

Wenn Paulus von Leben in religiöser Bedeutung spricht, meint er aber meistens etwas anderes. Nach dem typisch paulinischen Sprachgebrauch bedeutet Leben *das im Inneren eines Menschen zu stande gekommene neue persönliche Leben, das sein Prinzip in dem durch die im Glauben empfangene Taufe in das Innere des Menschen aufgenommenen Geist Gottes hat, ein Leben, das zugleich mit dem eigenen Leben Christi identisch ist — weil ja der Geist die Lebenssubstanz des Erhöhten ist — und sich in alles das auswirkt, worin sich der neue Mensch im Innern des Menschen äussert, sei es religiöser und ethischer, sei es supranatural-physischer Art.*

Dies spezifisch paulinische Lebensideal begegnet uns weiter in den Pastoralbriefen und, obgleich durch andere Vorstellungsweisen gewissermassen alteriert, im ersten Petrusbrief.

Schliesslich benutzen die johanneischen Schriften die Idee des Lebens, um ein drittes Ideal zu bezeichnen, *das Ideal der göttlichen Athanasie und Aphtharsie, die in erster Linie eine den göttlichen Personen, Gott, Logos, Christus, zukommende metaphysische Potenz ist, die aber ein Besitz der Menschen wird, die durch das Erlebnis der Wiedergeburt göttliche Natur anziehen, die sich einerseits in religiöser und sittlicher Vollkommenheit, andererseits in metaphysisch-physischer Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit äussert.* Diese metaphysisch-physische Potenz der Athanasie und Aphtharsie ist es, die die johanneischen Schriften meinen, wenn sie den Terminus Leben oder ewiges Leben anwenden.

Dies typisch johanneische Lebensideal ist auch von den Pastoralbriefen aufgenommen, ist vom Jakobusbrief gekannt und beherrscht ausserdem die Gedankenwelt des Hebräerbriefs und der beiden Petrusbriefe.

Wenn wir das Resultat unserer Untersuchung vom Gesichtspunkt der neutestamentlichen Schriften aus betrachten, so stellt sich folgendes heraus. *Die Synoptiker, die Apostelgeschichte und die Apokalypse des Johannes* kennen nur das eschatologische Lebensideal (eine einzige wirkliche Ausnahme Apk. 3, 1). In den eigentlichen *paulinischen Schriften* ist das eschatologische Lebensideal mit dem Ideal des Christopneumatischen immanenten Lebens organisch verbunden. In *den johanneischen Schriften* kommt nur das physisch-metaphysische Lebensideal vor. Dies ist auch im *zweiten Petrusbrief* und im *Hebräerbrief* der Fall, während *der erste Petrusbrief* eine eigentümliche Mischung paulinischer und johanneischer Vorstellungen aufzuweisen hat, der *Jakobusbrief* sowohl die apokalyptische als die johanneische Lebensidee hat, und in *den Pastoralbriefen* alle drei Lebensideen nebeneinander vorkommen.

In der Ausbildung dieses dreifachen Lebensideals ist das neutestamentliche Christentum abhängig, erstens vom *Judentum*, woher die eschatologische Lebensidee stammt; zweitens von der *hellenistischen Religionsmystik*, wo die johanneische, die physisch-metaphysische Lebensidee wurzelt; drittens von der *persönlichen Erfahrung* und dem *individuellen religiösen Denken des Paulus*, der in prophetischer Weise originale Erlebnisse durchgemacht und originale Gedanken gedacht hat.

Das Neue Testament bedeutet in Betreff der Geschichte der religiösen Lebensidee nicht den Abschluss sondern den Beginn einer Entwicklung. Das Urchristentum hat in dieser Hinsicht den Charakter einer bunten Vielfältigkeit, nicht den einer systematischen Einheitlichkeit. Die folgende, nachapostolische religiöse Entwicklung bedeutet für die Geschichte der religiösen Lebensidee eine gewisse Vereinfachung, die ich in einer künftigen Abhandlung nachzuweisen beabsichtige, da ich hier des Raumes wegen darauf verzichten musste.

Es ist klar, dass eine ideengeschichtliche Untersuchung wie diese nicht ohne Konsequenzen sein kann für die Lösung der isagogischen Probleme der neutestamentlichen Forschung. Wer aber diese Konsequenzen ziehen will, dem liegt die schwierige Aufgabe ob, ernstlich zu prüfen, *inwiefern der hellenistische Einfluss auf das älteste Christentum sich etwa schon auf palästinensischem Boden hat geltend machen können*. Hier liegt ein wenig bearbeitetes und sehr kompliziertes Problem vor, das aber von grösster Bedeutung ist.

Mich auf dieses Problem einzulassen, so wie auch die isagogischen Konsequenzen überhaupt zu ziehen, lag jedoch ausserhalb des Rahmens meiner gegenwärtigen Aufgabe.

Register der behandelten Bibelstellen.

Genesis.	8,14.	6.	32	Nehemia.				
2,352	8,2 ff.	5	2,3			9
2,73	8,3	8	7,5			10
6,33	9,4. 5. 23	32	9,29			36
		10,11	32					
		10,14 ff.	5					
Exodus.		11	5					
20,126	11,94.	9. 42	Hiob.				
22,2813	11,17	5	14,14			46
30,1210	11,21 ff.4.	6. 42	19,25 f.			46
32,3210	11,26 ff.	5	27,3			3
34196	11,31	32	33,4			3
34,34 LXX197	12,29	32					
		16,204.	6. 32	Psalmen.				
		17,20	10	I29.	31		
Leviticus.		22,7	4	9	30		
18,536	25,15	4	10	30		
		28	5	15,11 LXX	171		
		28—30	15	1621.	27.	28	
Numeri.		29,2 ff.	5	22	19		
1,1810	30,64.	6	25,13	32		
16,2288	30,154.	5. 6	26	31		
25,10 ff.7	30,164.	6	28	31		
27,1688	30,20	73	30	23		
		32,39	73	34	28		
Deuteronomium.		32,46 f.	9	34,13—17	155		
1,8. 21. 3932	32,474.	6. 9. 13. 42	36,10	35		
2,742	33,6	6	37	29		
4,14. 6.	33,8 ff.	7	37,9. 11. 18. 22. 29.	32		
4,45				49,10 ff. 16. 18. 20	46		
4,5 ff.13. 32	I Samuelis.			5224.	29		
4,6 ff.8	10,24	9	52,7	23		
4,2232				55	24		
4,256	II Samuelis.			55,16. 24	25		
4,265. 32				56,8. 14	19		
4,27. 32 ff.5	16,16	9	63,10	29		
4,404. 42				64,2	23		
5,164. 6	I Könige.			64,8	29		
5,304. 6. 9				68,21	19		
5,3342				69,29	10		
6,132	1,25. 31. 34. 39	9	69,36. 37	32		
6,24. 6. 42	17,17 ff.	1	71,20	21		
6,155	II Könige.			73,25 f.	147		
6,1832				79,11	19		
6,244	4,18 ff.	1	8018.	20		
7,6 ff.5	11,12	9	80,19	19		
		18,32	6	8519.	20		

85,7	19
88	23
91	27
92	29
102,21	19
104,30	3
104,35	3
116	23
118	19
118,10—14	20
118,17—18	19
119	21. 28. 29. 36

Proverbia.

1,18	40
2,18	40
2,21 f.	40
3,1 f.	40. 42. 43
3,7 f.	42
3,13 ff.	40
3,16	43
3,18	43. 45. 73
3,21 f.	42
4,4	42
4,10	40. 42
4,13	40. 43
4,22. 23	43
5,6	45
5,23	40
7,2	40. 42
8,35	40. 43
9,11	42. 43
10,2	43
10,11. 17	42
10,16	40
10,17	45
10,27	42
11,4	43
11,19	40. 43
12,28	42
13,3	42
13,14	43. 45
14,27	42. 43. 45
14,30	42
15,4	42. 45
15,24	40. 42. 45
15,27	42
15,31	43
16,15	44
18,21	42
19,8. 16. 23	42
21,21	43
21,23	42

Prediger.

3,18 ff.	46
9,4	46

Jesaja.

4,3	10
38	9

38,9 ff.	24
38,11	23
48,22	49. 69
53,10	51
54,13	148
55,3	10
57,1	49
57,15	10
57,21	49. 69
60,21	32
65,17 ff.	50. 53. 160
65,20	62
66,22	53. 160

Jeremia.

7,31	13
17,7 f.	29
21,8	2. 5. 10
21,9 f.	3. 10
22,30	10
24,7	148
27,12	2
27,13	3
27,17	2. 3
31,33 f.	148
35,7	7
38,2. 17 ff.	10

Ezechiel.

3	15
3,16—21	11. 12
3,20	14
11,19 f.	3. 148. 211
13,9	10
13,17—23	11
14	14
18	12
18,17	74
18,23. 32	16
20	13
20,11. 13. 21. 25. 26	13
26,20	23
32,32	23
33	12. 14
33,10	2
36,25 ff.	148
36,26 f.	3. 211
37,12	3
39,29	3

Daniel.

2,4	9
3,9	9
3,88 LXX	22
12,1	10
12,2	33. 54. 64

Hosea.

6,1 f.	1
14,8	2

Joel.

2,28 f.	211
---------	-----

Amos.

5,4	1
5,6	1. 3
5,11	3
5,14	1
5,16	3

Jona.

2,3 ff.	24
---------	----

Micha.

6	13
---	----

Habakuk.

1,12	2
2,4	2
2,5	3

Maleachi.

2,5	7
-----	---

II Makkabäer.

3,24	88
7,9	34. 37. 59
7,14	34. 37
7,36	34. 37

IV Makkabäer.

5,37	73
7,3	75. 76
7,18 f.	76
7,19	73. 76
9,8	73. 76
9,9	75. 77
10,15	75. 77
12,12	75
12,13	77
12,19	75. 77
13,17	73
14,5	72. 76
14,6	74. 75. 76
15,2	76
15,3	73
16,13	72. 76
16,25	73. 76
17,12	72. 75. 76
17,18	72. 73. 76
18,5	75. 77
18,16	73
18,18 f.	74
18,23	73. 74. 75. 76

Tobith.

3,4	20
4,10	23. 27

4,12	32
8,7. 17	27
12,9 f.	21. 27
14,13	27

Judith.

11,11	20
16,24	27

Baruch.

3,3 f.	20
3,9	36
3,10 f.	20
4,1	8. 21. 36
4,2	25

Sirach.

1,12. 20	42
3,6	42. 43
4,11 f.	40
4,12	42
6,16	44. 45
7,17	46
9,9. 11	40
11,14	43
11,20	42
11,26 ff.	41
14,17	41
16,1 ff.	42
17,2	41
17,11	43
21,2. 10	40
25,24	41
26,1. 13	44
26,22	40
28,6	40
30,22	42. 44
31,14	40. 42
31,19 f.	42
31,20	43
33,7 ff.	40
36,16 ff.	40
37,25	40
38,16 ff.	41
38,18	44
41,3 f.	41
45,5	43
46,12	46
47,22 ff.	40
48,11 f.	46
49,10	46

Sapientia Sal.

1,12	77
1,12 ff.	69. 75
1,13 ff.	68. 75
2,1 ff.	69. 70
2,5	70
2,23	67. 75. 76

2,24	68. 75. 77
3,1	69. 75
3,2 ff.	69. 76
3,5	71
3,7. 8	70. 76
3,17	72. 77
4,1	69. 75. 76
4,7	69. 71. 76
4,8	71
4,10	71. 76
4,16	70. 76
4,19 ff.	72. 77
4,20	70
5,1 ff.	70. 76
5,13 f.	70
5,15	71. 76
5,16	76
6,18	71. 75. 76
6,19	71. 76
6,20 f.	71. 76
8,13. 17	71. 75. 76
8,19	74
8,19 f.	68. 75
9,15	68. 75
12,1	68
15,3	71. 75. 76
15,11	68

Buch der Jubiläen.

10,3	88
12,4	35
21,20	27
21,22	25
23	25. 50. 62
30,18 ff.	7
30,20 ff.	10
32,23	27
41,5	25

Psalm. Sal.

2	25
2,25	37
2,36	30
3,13 ff.	33. 37
3,16	33. 34. 37. 38. 50
4,7. 9. 21. 25	30
9,9	21. 27. 35. 37
12,8	30
13,2. 3	30
13,9 f.	21. 31. 37
13,10	37
14,1	36
14,2 f.	31. 36. 37
14,6	33. 34. 37. 38. 50
15,6	30
15,8 f.	27. 30
15,11 ff.	33. 37
15,15	34. 37. 38
16	25
17,26	30

Sibyllinen.

Prooem.	64
III, 92	58
IV, 43 ff.	63. 64
180 ff.	64
183 ff.	63
185	64
V, 503	64. 65

Äth. Henoch.

5,4	69
5,7 ff.	50. 62. 65. 66. 69
10,9 f.	52
10,17	51. 52. 65
15,4	48
15,6	48
22	51. 52. 65
22,13	51
25,5 ff.	50. 65
37—71	53
37,4	53
40,9	53. 65
45	53
47,3	10. 53
51,1—3	53
54	53. 65
56	53. 65
58	53. 65
60,8. 23	56
61,12	56
69	53. 65
69,11	52
70,4	56
72,1	53
81,8 f.	49
90,33	51
91,10	51
91,16	53
92,3 ff.	51
94	66
94,1. 3. 7	49
94,4	50
94,6	49. 69
95,6	49
96,1. 6	49
98	66
98,10. 14	49
98,11	69
98,15	49. 69
99	66
99,1	49
99,13	69
101,3	69
102	52
102,3	69
103	51. 52. 65
103,3. 4	52
103,8	69
104	52
104,1	10

105	69
108	54. 65
108,3	10

Slav. Henoch.

8—9	56
9—10	57
23,5	56
40—42	57
42,3 ff.	55. 56
42,5	56
42,6	55
42,10	55. 65
43,3	56
50,2	55. 65
65,7 f.	56
65,8	55. 64. 65
65,10	56
66,6	57

IV Esra.

4,2	59
4,7 f.	58
4,11. 27	59
5,45	57
6,9	58. 59
7, 12. 21. 92. 112. 129.	
137 f.	59
7,13	58. 64
7,32	57. 60. 61
7,36	58. 60. 65
7,48	60
7,50. 75. 77	57
7,85. 95	69
7,88—101. 96	58. 65
7,101	57. 61
7,113. 123	58
7,131	60
8,1	58. 59
8,2. 6	59
8,38	60
8,52. 53 f. 54	58
8,60	59
10,10	60
14,13. 22. 30. 35	59
14,13 ff.	60

Syr. Baruch-Apok.

4	60
4,3. 6	60
14,12	62. 65
30	60. 61. 65
38,2	62
42,7	60. 61
44,11 ff.	61
44,13	65
45	62
46,3	62
48,50	61. 63
49 ff.	60. 61. 65

50	61. 65
50,2	60
51	62. 65
51,11	60
52,3	63
52,6	62
54,12	62
57	62
72	63
73	62
73,3	51
74,2	61. 63
76,2	62. 65
76,5	61. 65
85,5	63
85,13	63. 65
85,15	61

Test. XII patr.

Rub. 4,6	25
Lev. 5	7
Jud. 16	22. 25
23	25
25	34. 37
Ass. 5	35. 37
Jos. 1	23

Vita Ad. et Ev.

18	25
26	25

Matthäus.

5,5	32. 163. 164
7,13 f.	34. 159
7,14	157
8,22	165. 169
12,32	158
15,19	43
18,8	157. 159
18,9	157
19,16 ff.	156. 157. 163
19,17	157
19,28 f.	156. 159
19,29	158
25,46	157. 158

Markus.

9,1	162
9,43	157. 159. 163
9,45	157. 163
9,47	163
10,17	156. 158
10,29 f.	157
10,30	157. 158

Lukas.

9,60	165
10,20	10

10,25	157. 158
10,28	158
15,24	165
15,32	165
16,8	158
16,22	73
18,18	156. 158
18,29 ff.	157
18,30	158
20	163
20,34	158
20,35	158. 170. 175
20,37 f.	163
20,38	73

Johannes.

1,4	44. 220. 236
1,12	227. 230
1,12 f.	226
1,14. 17	225
1,29. 36	222
1,49 f.	223
3,3	160. 226
3,3 ff.	229
3,5	226. 228
3,5 ff.	227
3,7	160
3,11 f.	224
3,14 ff.	222. 223. 229
3,15	215. 229
3,16	214. 224
3,16 f.	221
3,21	225
3,31 ff.	224
3,36	215. 223
4,14. 36	214
4,24	227
4,42	223
5	217
5,19 ff.	218
5,21	219. 220
5,21 ff.	234
5,24	215
5,25	216. 218. 234
5,26	219. 220
5,29	216
5,40	222
6,27. 33. 35	214
6,32 f.	221
6,39 f.	233
6,40	223
6,47	215. 223
6,47—51	232
6,48 ff. 49. 50	233
6,51	219. 220
6,54	215
6,54 ff.	236
6,57	219. 220. 233
6,58	219. 233
6,63	229. 232
6,68	215

6,68 f.	223
8,12	44. 236
8,23	215
8,24	223
8,28	222
8,32	225
8,32—36	226
8,40. 44	225
8,47	227
8,51	233
8,51—56	232
9,39	215
10,9—10	221
10,10	214. 235
10,11	222
10,16	225
10,22	214
10,24 ff.	223
11,9	215
11,25 214. 218. 220. 223.	234
11,25 f.	232
11,26. 27. 42	223
11,52	222. 225. 227
12,24	222
12,25	214
12,25 f.	236
12,31	215
12,32	222
12,47 ff.	221
12,50	214. 221
13,19	223
14,6	214. 220. 225
14,9. 17	225
14,18	216
14,19	216. 236
16,27. 30	223
17,3	225. 231. 232
17,8	223
17,19	222
17,21	223
18,36	215
18,37	224. 225
20,31	223

Acta.

2,16 ff.	211
2,17 ff.	170
2,28	171
3,15	171
3,20. 21	170
5,20	171
9	198
9,17—19	189
10,42	170
11,18	169. 171
13,39	170
13,46	169. 170. 175
13,48	169. 170
17,31	170
22	198
26	198

Römer.

1,4	204
1,17	181
2,5. 6. ff.	172. 176
2,7. 10	176
2,17	181
5	173. 177
5,1—11	173
5,3	62
5,5	192
5,12 ff.	176
5,12—21	173—176
6	177. 201. 204
6,2 ff.	200
6,4	204
6,6	185. 204
6,10 f.	73. 164
6,12 f.	185
6,22 ff.	173. 176
7	181—185. 205
7,6	193
7,10	36
8,1 ff.	184. 187
8,2	182. 184. 187. 195. 205
8,3	181. 184
8,4. 5	192. 193
8,5 ff.	194
8,6	182. 183. 186. 187. 192
8,9	193
8,10	182. 188
8,11	191
8,13	182. 183. 186. 188
8,14	193
8,15	192
8,16	184
8,17	175. 200. 201
8,23	191
8,24	192
8,35 ff.	198
9,4	181
9,22	34. 176
10,5	181
11,15	174
12,2	158
14,7 f.	73
14,17	192
15,13	193

I Korinther.

1,18	34. 176
1,20	158
2	192
2,6	158
2,15	193
2,16	199
3,1	193
4,8	176
6,9 f.	175. 176
6,11	189
6,17	197. 204

11,32	176
12,13	189
15	174—176. 191. 193
15,19	178
15,45	196. 197. 204

II Korinther.

1,5	200
1,22	191
2,15	34. 176
3	188. 196—197
3,17	192
3,18	190
4,3	34. 176
4,4	158
4,10 f.	195. 200
4,10—12	201. 202
4,14	201
5	174
5,5	191
5,8	176. 198
5,11 ff.	200
5,14	198
5,15	73
5,17	204
12	198
13,3. 4 ff.	201
13,5	204

Galater.

1	198
1,4	158
2,19	73. 164. 200
2,19 f.	201
2,20	195. 198. 201. 204
3,2	189
3,2 ff.	190
3,11. 12. 21	181
3,13 f.	190
3,14	194
3,27	204
4,6	192
4,19	199
5,5	192
5,16	193
5,16 ff.	194
5,18	193
5,21	175. 176
5,22 f.	192
5,24. 25	188
6,1	193
6,8	172. 176. 191
6,14	200
6,14 f.	204
6,17	200
6,18	184

Epheser.

1,14	191
1,14. 18	175

2	201
2, I ff.	186
2, 2	158
2, 6	201
3, 17	204
3, 19	198
4, 13	105
4, 18 ff.	188
4, 22 ff.	192. 194
4, 23	188
4, 24	193
5, 2	198
5, 5	175
6, 24	198

Philipper.

I	198. 199
1, 21	195
1, 23	175. 198
1, 28	34. 176
1, 29	62. 200
2	198
2, 5	199
3	200
3, 9	204
3, 10	203
3, 10 f.	201
3, 19	34. 176
4, 3	10. 175
4, 23	184

Kolosser.

1, 24	200
2	201. 204
2, 8 ff.	200
3, 3	201
3, 3 f.	202
3, 4	195. 201
3, 24	175

I Thessalonicher.

2, 12	175
4, 17	175. 198
5, 3	176
5, 10	175. 176

II Thessalonicher.

1, 5	175
1, 9	176
2, 10	34. 176

I Timotheus.

1, 16	178
4, 8	154. 178
5, 6	205
6, 12	178
6, 16	237
6, 19	178

II Timotheus.

1, 1	187. 205
------	-----------	----------

1, 10	237
2, 11 f.	205
4, 10	158
4, 18	73

Titus.

1, 2	178
3, 5	. 159. 189. 205. 209. 239	
3, 7	178

Philemon.

25	184
----	-----------	-----

Hebräer.

2, 14. 15	240
7, 8. 16	240
10, 38	240
11, 7	239
12, 9	88. 240
12, 14	240
12, 23	10
12, 26 f.	240

Jakobus.

1, 2	62
1, 12	172
1, 18. 22. ff.	238
2, 5	172
3, 2	105
5	172
5, 20	238

I Petrus.

1, 2	205
1, 3	159. 205. 239
1, 7 ff. 21	205
1, 23	159. 238. 239
2	239
2, 2	239
2, 24	205
3, 7	239
3, 18	205
3, 21	205. 239
3, 22	205
4, 1	205
4, 6	239
4, 13. 14	205

II Petrus.

1, 3. 4. 5. 6. 8.	238
2, 3	34
2, 20	238
3, 7. 9	34
3, 18	238

Judas.

20 f.	171
-------	-----------	-----

I Johannes.

1, 1 f.	216. 218. 220
1, 2	218. 219

1, 7	222
1, 8	225
2, 2	222
2, 17	233
2, 21	225
2, 24	218
2, 29	228
3, 1	227. 228
3, 2	227. 229
3, 6	225
3, 9 f.	227. 228. 235
3, 10	227
3, 14	215. 235
3, 16	224
3, 19	225
4, 1. 2. 3. 4. 6	227
4, 1—3	228
4, 2	235
4, 7	227. 228. 235
4, 8	228
4, 9	221. 224
4, 10	222
4, 14	225
4, 16	224
5, 1	223. 227. 228. 235
5, 2	227
5, 4	227. 228
5, 5	223
5, 11	220
5, 12	215. 223
5, 13	215. 223
5, 16	236
5, 18	228
5, 19—20	227
5, 20	214. 220

II Johannes.

1, 2	225
------	-----------	-----

III Johannes.

II	225
----	-----------	-----

Apokalypse.

2, 7	168
2, 10	168. 172
2, 11. 26	168
3, 1 f.	169. 245
3, 5	10. 168
7, 15. 17	168
10, 6	168
13, 8	10. 168
17, 8	10. 168
19, 20	168
20, 6. 10. 14	168
20, 12. 15	10. 168
21, 3. 4. 6. 8	168
21, 22. 23	169
21, 27	10. 168
22, 1. 2	168
22, 3	168. 169
22, 5. 14. 15. 17. 19	168

BT901 .L65
Lindblom, Johannes, b. 1882.
Das ewige Leben : eine Studie über die

BT
901
L65

223276

Lindblom, Johannes.
Das ewige Leben, eine
Studie über die Entstehung
der religiösen Lebensidee im
Neuen Testament.

DATE DUE

DE 6 BORROWER'S NAME

Lindblom
Das ewige

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

ARBETEN UTGIFNA MED UNDERSTÖD AF
VILHELM EKMANS UNIVERSITETSFOND, UPPSALA.

1. **K. Ahlenius**, Ångermanälvens flodområde. 1903.
2. **S. Lönborg**, Sveriges karta. Tiden till omkring 1850. 1903.
3. **H. Lundborg**, Die progressive Myoklonus Epilepsie. 1903.
4. **I. Collijn**, Katalog öfver Västerås läroverksbiblioteks inkunabler. 1904.
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken, 1.)
5. **I. Collijn**, Katalog der Inkunabeln der K. Univ.-Bibl. zu Uppsala. 1907.
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken, 2.)
6. **E. Staaff**, Étude sur l'ancien dialecte léonais d'après des chartes du XIII^e siècle. 1907.
7. **I. Collijn**, Katalog öfver Linköpings stifts- och läroverksbiblioteks inkunabler. 1909.
(Kataloge der Inkunabeln der schwed. öffentl. Bibliotheken, 3.)
8. **H. Sjögren**, Commentationes Tullianae. 1910.
9. **Einar Löfstedt**, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache. 1911.
10. **Herman Almqvist**, Nubische Studien im Sudän 1877—78. Herausgegeben von K. V. Zettersteen. 1911.
11. **Gustaf Rulén**, Till belysning af den Lutherska kyrkoidén, dess historia och dess värde. 1912.
12. **P. Persson**, Beiträge zur indogerman. Wortforschung. T. 1—2. 1912.
13. **Otto Lagercrantz**, Papyrus graecus Holmiensis (P. Holm.). 1913.
14. **Håkan Sandqvist**, Tabellarische Übersicht der in den Jahren 1902—1912 in der Literatur erwähnten Phenanthrenderivate. 1913.
15. **Joh. Lindblom**, Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament. 1914.

Pris kr. 6: 25



Preis Mk. 7: —
